

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 2

Volume: 2

Sayı: 1

Issue: 1

Haziran 2019

June 2019



Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2019

ISSN: 2651-2963

www.dergipark.gov.tr/metazihin

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin, uluslararası, hakemli, altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında, yapay zeka ve zihin felsefesi alanında yapılmış çalışmaları yayımlayan akademik bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yazarlar bu dergiye bir çalışma göndermekle çalışmanın; başka bir dergide yayımlanmamış, başka bir dergiye yayımlanması için gönderilmemiş ve orijinal olduğunu kabul eder.

Editörler, dergiye gönderilen bir çalışmaya gelebilecek zarar ve kayıplardan sorumlu değildir.

Yayına kabul gerçekleşikten sonra yazarlar, ilgili çalışmanın tüm yayın haklarını kanunda belirtilen süre boyunca *MetaZihin*'e devreder.

Yayın kurulunun izni olmaksızın bu eserin hiçbir bölümü hiçbir yolla çoğaltılamaz, kopyalanamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 1
Haziran 2019

MetaZihin is a scholarly peer-reviewed, international, academic journal devoted to the areas of philosophy of mind and artificial intelligence, published semiannually in June and December.

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

The editors do not accept any responsibility for damage or loss of papers submitted.

Upon acceptance, the author transfers MetaZihin the exclusive copyright for his/her work. The right to publish expires with the termination of the duration of copyright stipulated by law.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted in any way without the permission of the editorial board.

© All rights reserved.

Any thoughts stated in this journal belong to the authors of the papers.

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 2, Issue: 1
June 2019*

Yazışma Adresi / Mailing Address

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi Mah. Yeni İstanbul Cad. No: 369
42310 Selçuklu / Konya, TÜRKİYE

E-posta / E-mail: metazihindergisi@gmail.com

Web Adresi / Web address: www.dergipark.gov.tr/metazihin

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

Kapak ve Sayfa Düzeni Tasarımı / Cover Design and Page Layout: Murat ARICI

Sayfa Düzeni / Page Layout: Ebubekir ALAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|--|------|
| Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i> | iii |
| Yayın İlkeleri (Yazarlara Bilgi) / <i>Publication Guidelines</i> | v |
| Makale Yazım Kılavuzu / <i>Guidelines for Writing Manuscripts</i> | vii |
| Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzu / <i>Guidelines for Editing Citations and References</i> | xiii |

Araştırma Makaleleri / Research Articles

| | |
|--|------|
| Varieties of Experiential Transparency Deneyimsel Şeffaflığın Türleri Erhan DEMİRCİOĞLU | 1-31 |
|--|------|

| | |
|--|-------|
| The Ideas of the Self and Time in Hume: Are these Two Ideas Reconcilable? Hume’da Kendilik ve Zaman İdeleri: Bu İki İde Uzlaştırılabilir mi? Volkan ÇİFTECİ | 33-47 |
|--|-------|

| | |
|--|-------|
| Fichte’nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben Fichte’s Logical, Ethical and Intersubjective Self-Consciousness: The Non-Scientific I Emre BİLGİÇ | 49-65 |
|--|-------|

| | |
|---|-------|
| Bilinç Problemi ve Panpsişizm The Problem of Consciousness and Panpsychism Ferhat ONUR | 67-91 |
|---|-------|

| | |
|---|--------|
| Dream Forgetfulness Rüya Unutkanlığı Erdoğan SAYAN | 93-102 |
|---|--------|

| | |
|--|---------|
| George Herbert Mead Düşüncesinde Kendilik: Sosyo-Ontolojik Bir Analiz The Self in George Herbert Mead’s Thought: A Socio-Ontological Analysis Mustafa KINAG | 103-136 |
|--|---------|

Söyleşi / Interview

| | |
|---|---------|
| Prof. Dr. Ahmet İnam ile Söyleşi: İnsanı Tanımak için Yapay Zeka: Sahici İnsan ve Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe Interview with Prof. Ahmet İNAM: Artificial Intelligence as a Way to Understand Humanness: Authentic Person and Philosophy as a Way of Life Mehmet Hilmi DEMİR ve Murat ARICI | 137-158 |
|---|---------|

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI
Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU
Mehmet Hilmi DEMİR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Ahmet SİLİFKE
Ebubekir ALAN
İbrahim KÖRPE
Mehtap DOĞAN

Alan Editörleri [Yayın Kurulu] / Field Editors [Editorial Board]

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey
Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA
Dr. Volkan ÇİFTECI, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Prof. Erdiñ SAYAN, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Ceyhun CENGİZ, Gazi University, Turkey
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey

Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey
Assist. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey
Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey
Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Turkey
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Ankara University, Turkey
Prof. Sedat YAZICI, Bartın Üniversitesi, Turkey
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

Sayı Hakemleri (Haziran 2019) / Issue Referees (June 2019)

Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University
Assist. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Ankara Sosyal Bilimler University, Turkey
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Dr. Volkan ÇİFTECİ, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Turkey
Assist. Prof. Özlem ÜNLÜ, Selçuk University, Turkey
Assoc. Prof. Aziz Fevzi ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES

- (1) *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, kısa adıyla *MetaZihin*, uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
- (2) *MetaZihin*, yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında, çevrimiçi (online) olarak yayımlanır.
- (3) Dergi, sadece Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- (4) *MetaZihin*, alana özgü felsefe dergisi olup yapay zeka ve zihin felsefesi alanlarına ait, bu iki alanın problemlerini konu edinen yazıları kabul etmektedir. Gönderilen çalışmalar, özgün, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- (5) Dergiye gönderilen çalışmalar, “araştırma makalesi” veya nitelikli “inceleme makalesi” türünde olmalıdır. “Makale çevirisi,” “kitap incelemesi” ve “söyleşi” türündeki çalışmalar da akademik nitelik ve alana katkı kriterleri dikkate alınarak dergiye kabul edilmektedir.
- (6) Gönderilen yazılar, derginin internet sayfasında verilen [Makale Yazım Kılavuzu](#) ile [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun şekilde biçimlendirilmelidir.
- (7) Gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin alanına uygunluk açısından ön incelemeye tabi tutulur. Alan editörlerinin derginin alanına uygun olmadığına karar verdiği çalışmalar reddedilir. Çalışma bazı değişikliklerle derginin alanına uygun duruma getirilebilecek ise bu değişiklik önerileri yazara sunulur. Yazarın değişiklikleri yerine getirmesi halinde çalışma yeniden ön incelemeye tabi tutulur.
- (8) Derginin alanına uygun çalışmalar editörler tarafından sonraki inceleme süreçlerine alınır: Çalışma, akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygunluk incelemesine tabi tutulur. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise alan editörleri tarafından çalışmanın içeriği ile uzmanlık alanı örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift-kör hakemlik sistemi” uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört seçenektan birine karar verir:
 - (i) Kabul: Çalışma olduğu şekliyle yayımlanabilir.
 - (ii) Düzeltilme 1 (Dar Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri editörler denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iii) Düzeltilme 2 (Geniş Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri öneriyi yapan hakem denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iv) Ret: Çalışmanın yayımlanması uygun değildir.
- (11) Gönderilen bir çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi gerekir. İki hakemin de “ret” kararı vermesi durumunda çalışma reddedilir. Bir hakemin “ret,” diğer hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi

durumunda çalışma üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Üçüncü hakemin raporu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmayacağını belirler.

- (12) Hakem raporlarının içeriği en kısa zamanda yazarlara iletilir. Düzeltme önerileri varsa yazarlardan bu önerileri eksiksiz şekilde yerine getirmeleri beklenir. Yazarların, düzeltme önerilerini reddedip çalışmayı geri çekme hakkı mahfuzdur. Düzeltilmiş bir çalışmanın, yazara verilmiş süre içinde dergiye ulaştırılması—belirtilen şekilde derginin sistemine yüklenmesi—yazarın sorumluluğundadır.
- (13) Yayımlanan eserlerin telif hakları, ek bir beyana gerek olmaksızın, yasada belirtilen koşullarla *MetaZihin* dergisine devredilmiş olur.
- (14) Çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce editörlerce; hakemlere gönderildikten sonra hakemler tarafından intihal programları aracılığı ile denetlenir. Her durumda yayımlanan bir çalışmanın yasal ve etik sorumluluğu çalışmanın yazarına aittir.
- (15) Dergiye gönderilen “çeviri” türündeki bir eserin telif haklarıyla ilgili izinleri, çeviren/çevirenler tarafından dergiye gönderilmeden önce alınmış olmalıdır. *MetaZihin* dergisi bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir.
- (16) Yayımlanan çalışmalar için yazarlara telif ücreti ödenmez.
- (17) *MetaZihin*, bağımsız ve tarafsız, akademik bir dergidir. Çalışmalarda dile getirilen tüm düşünce ve iddialar, yazarların kendilerine aittir. Bir çalışmanın *MetaZihin* dergisinde yayımlanması, yazara ait düşünce ve iddiaların dergi tarafından onaylandığı veya savunulduğu anlamına gelmez.

Çalışmanın Türkçe Adı †

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University / Independent Researcher

Received: dd.mm.yyyy / Accepted: dd.mm.yyyy

DOI: xx.xxxx/xxxx-xxxx_x.x.xx

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

Abstract: Tüm çalışma boyunca "palatino linotype" yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu "şablon dosyasında" mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. ["Şablon dosyasına" herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma "farklı kaydet" seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] "Öz" ve "Abstract" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Öz" ve "Abstract" birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan "aynı" içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan "Öz" veya "Abstract" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Öz," "Abstract," "Anahtar Kelimeler" ve "Keywords" bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 "kat" satır aralığı ve 6 nk paragraf "sonrası" boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

† Çalışma, eğer yayımlanmamış lisansüstü bir tezden uyarlanmışsa bu bilgi burada verilmelidir. Tez ismi tırnak içinde değil, italik olarak belirtilmelidir. Örnek: Bu makale, bir takım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2019 yılında, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalına sunduğum *Fenomenal Bilince Fenomenal Yaklaşım* adlı, yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

* **Author Info:** **Akademisyenler:** Unvan – Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Unvan – (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** (Varsa) Unvan - Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer bütün bilgiler İngilizce olarak doldurulacak...) E-mail: xxx@xxx.xxx / Orcid Id: https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx ([orcid.org/register](https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx) adresi üzerinden alınabilir.)

To Cite This Paper: Soyadı, A. (20XX). "Çalışmanın Başlığı." *MetaZihin*, C(S): SS-SS. (Editör düzenleyecek.)

Keywords: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

Öz: Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu “şablon dosyasında” mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. [“Şablon dosyasına” herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma “farklı kaydet” seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.] “Öz” ve “Abstract” bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. “Öz” ve “Abstract” birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan “aynı” içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan “Öz” veya “Abstract” bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. “Öz,” “Abstract,” “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

Anahtar Kelimeler: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

1. Giriş: Bölüm Başlığı

Araştırma makaleleri sırasıyla **Giriş, Ana Bölümler, Sonuç ve Kaynakça** içermelidir. Ayrıca **Ana Bölümler** mantıksal bir organizasyonla **Alt Bölümler** içermesi tavsiye edilmektedir. Ana metni oluşturan tüm bu bölümler, 10 punto büyüklüğünde, 1.15 “kat” satır aralığı ve 12 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Dipnotlar¹ için aşağıdaki dipnotlara bakınız.²

Çalışma boyunca bölüm başlıkları **kalın** harflerle, metinle aynı büyüklükte 10 punto olarak verilmeli; “1. 2. 3.” şeklinde **kalın** Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. (Paragraf “sonrası” boşluklarda olduğu gibi) başlıklardan sonra 12 nk boşluk verilmelidir. (Başlık sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

¹ Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

² Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

2. Ana Bölüm Başlığı

Gönderilecek makalelerin sözcük sayısı, Kaynakça bölümü hariç 1.000-15.000 kelime aralığında olmalıdır. Sadece istisnai durumlarda MetaZihin dergisi yayın kurulu bu aralığın dışında kelime sayısına sahip bir çalışmaya onay verebilir.

Metin boyunca paragraf aralığı, paragraf “sonrası” 12 nk olarak belirlenmeli; paragrafa başlamak için ayrıca satır boşluğu verilmemeli ve paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır.

3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

Çalışmada kullanılan tüm başlıklarda sözcüklerin sadece ilk harfleri büyük olmalıdır; ancak “ile,” “ve,” “için” gibi kendi başlarına tam bir anlamı olmayan bağlaç ve edatların ilk harfleri küçük olmalıdır. Giriş, Ana Bölümler, Sonuç ve Kaynakça başlıkları “1. Giriş: Bölüm Başlığı,” “2. Ana Bölüm Başlığı,” “3. Ana Bölüm Başlığı,” “4. Sonuç,” “5. Kaynakça” şeklinde kalın harflerle; 1. kademe alt başlıklar, “3.1. Birinci Kademe Alt Başlık” şeklinde kalın harflerle; 2. kademe alt başlıklar “İkinci Kademe Alt Başlık” şeklinde, numara verilmeksizin **kalın** ve *italik* harflerle; 3. kademe alt başlıklar ise “Üçüncü Kademe Alt Başlık: Metin, metin, metin..” şeklinde numara verilmeksizin *italik* olarak ve iki nokta (:) ile takip eden metne bitişik bir biçimde düzenlenmelidir.

3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

Atıf düzeni, MetaZihin Dergisi web sayfasında verilen [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun olmalıdır.

Doğrudan alıntılar, eğer 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşıyorsa, bu paragrafta olduğu gibi yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi standart bir biçimde verilmelidir. (Bilgehan, 2018: 19)

İkinci Kademe Alt Başlık

İkinci kademe alt başlıklar numara verilmeksizin **koyu** ve *italik* harflerle verilmelidir. Takip eden metin başlığın devamında değil, “enter” tuşuna basılarak alt satırda başlamalıdır.

Üçüncü Kademe Alt Başlık: Üçüncü kademe alt başlıklar numara verilmeksizin *italik* harflerle verilmeli ve takip eden metin alt satırda değil, iki noktadan (:) hemen sonra başlığın devamında başlamalıdır.

- Nagel, T. (1974). "What Is It like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.
DOI: 10.2307/2183914
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalca Yayıncılık.
- Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." S. P. Stich and T. A. Warfield (Der.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tye, M. (2015). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Arıkan Sandıkciöglü, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53 (4): 937-938.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

————— This Page Intentionally Left Blank —————

ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

Metin İçi Atıf Düzeni

- (1) Dergiye gönderilecek yazılarda referans verme biçimi olarak “metin içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. Aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında “age.”, “agm.” gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- (2) Yazarın adı metnin içinde geçmiyorsa hem yazarın adı hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi aralarında virgül olacak şekilde parantez içinde ve cümle sonu noktası parantezin dışına konulmak suretiyle verilmelidir.
Örn: (Kant, 2000).
- (3) Yazarın adı metnin içinde geçiyorsa yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir.
Örn: ... Cevizci’in (2008) belirttiği gibi...
- (4) Atıfta bulunulan eserin ilk basım tarihi verilmek istenirse bu tarih güncel basım tarihine bitişik bir biçimde köşeli parantez içinde belirtilmelidir.
Örn: (Kant, 2000[1781]).
- (5) Atıfta bulunulan eserde sayfa numarasına işaret etmek gerekiyorsa, yayın tarihinden sonra iki nokta konulmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Tek bir sayfa değil de sayfa aralığı verilmesi gerekiyorsa bu aralık “-” işareti ile verilmelidir.
Örn: (Descartes, 1641: 23). **Örn:** (Berkeley, 1984: 12-14).
- (6) Bir paragraf içinde aynı esere birden fazla kez atıfta bulunmak istenirse ilk atıftan sonraki atıflarda sadece sayfa numarası “(s. 56)” veya “(s. 56-59)” şeklinde verilebilir.
Örn: ... Dennett bu noktada bir düşünce deneyi kurar (1988: 123). Düşünce deneyini detaylarıyla izah ettikten sonra qualia’nın varlığını yadsıyan bir argüman inşa eder (s. 56).
- (7) Atıfta bulunulan eserden doğrudan alıntı yapılıyorsa bu alıntı çift tırnak içinde verilmeli ve sayfa numarası mutlaka belirtilmelidir. Eğer doğrudan alıntı yapılan eser çevrimiçi ansiklopedilerde olduğu gibi sayfa numarası içermeyen bir metinden oluşuyorsa sayfa numarası yerine “bölüm ve/veya paragraf numarası” verilmelidir.
Örn: Searle bu durumu “Bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur” şeklinde ifade etmektedir (2005: 64).
Örn: J. J. C. Smart konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “The identity theory as I understand it here goes back to U.T. Place and Herbert Feigl in the 1950s.” [Anladığım kadarıyla özdeşlik teorisi, 1950’li yıllarda, U. T. Place ve Herbert Feigl’e kadar gitmektedir.] (2007: böl. 1, parag. 1).
- (8) 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşan doğrudan alıntılar; yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, ana metinden bir punto küçük yazı büyüklüğüyle verilmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi parantez içinde standart bir biçimde verilmelidir.
- (9) Atıfta bulunulan eserin iki veya üç yazarı (ya da derleyeni) varsa tüm yazarların soyadları en son yazardan önce “ve” bağlacı ile verilmelidir.
Örn: (Goff ve Seager, 2017: 15-16). **Örn:** (Block, Flanagan ve Güzeldere, 1997)
- (10) Atıfta bulunulan eserin üçten fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi virgülsüz şekilde kullanılmalıdır.

Örn: (Shaffer vd. 2004).

- (11) Atıfta bulunulan eserler birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve eserlerin yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır.

Örn: (Searle, 2007; Smart, 2004[1959]; Reichenbach, 1938).

- (12) Metin içindeki ifadeler doğrudan ilgili kaynaktan değil de ifadeleri aynen kullanan ikinci bir kaynaktan aktarılıyor ise orijinal kaynağa ilişkin yazar soyadı bilgisi de verilmeli ve "...den aktaran" ifadesi kullanılmalıdır. Kaynakçada ise orijinal eserden bahsedilmeyip sadece aktaran kaynağa ilişkin bilgiler verilmelidir.

Örn: (Doğan' dan aktaran Yılmaz, 2013: 27).

- (13) Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmalıdır, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen, bağlam dışı ve metin akışına uymayan bilgi notları için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak atıflarda da yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

- (14) Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, çalışmanın sonuna eklenecek olan "Kaynakça" içinde yer almalıdır. Kaynakçada sadece metin içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.

- (15) Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla eseri kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır.

Örn: (Levine, 2010a).

Kaynakça Düzeni

- (1) Kaynakçada *sadece* çalışma içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (2) Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harf kısaltması tekrar yazılmalıdır. Aynı yazarın eserlerinin kaynakçadaki sıralaması, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde eskiye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856_1.2.11
- (ii) https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.

(9) Kitap (Basılı)

Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.

Descartes, R. (2013[1641]). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Say Yayınları.

Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kripke, S. A. (2003). *Naming and Necessity* (13. Baskı). Cambridge, MA: Harvard University Press.

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Button, T. (2013). *Metatheory: For Truth-Functional Logic*. Alındığı URL:
<http://people.ds.cam.ac.uk/tecb2/Metatheory.pdf>

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Q. ve Jokic, A. (Der.) (2003). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Ermış, K., Bilgesu, E. ve Çokbilen, Z. (Der.) (2018). *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç*. Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/yapayzihin>

(13) [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#)

Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32(April): 127-136.

Levine, J. (2010a). "Phenomenal Experience: A Cartesian Theater Revival." *Philosophical Issues*, 20(1): 209-225. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2010.00188.x>

Levine, J. (2010b). "Demonstrative Thought." *Mind and Language*, 25(2): 169-195. DOI: 10.1111/j.1468-0017.2009.01385.x

Aydede, M. ve Güzeldere, G. (2005). "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness." *Nous*, 39(2): 197-255.

(14) [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>

Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. DOI: 10.1093/mind/XIV.4.479

Arıcı, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19. Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

(15) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Basılı\)](#)

Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." Q. Smith ve A. Jokic (Der.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (2. Baskı) içinde (Cilt: 2) (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

(16) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Çevrimiçi\)](#)

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünyü, Bugünü ve Yarını: Tarihsel Bir Yaklaşım." K. Ermış, E. Bilgesu ve Z. Çokbilen (Der.), *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç* içinde (s. 71-83). Alındığı URL: <http://www.felsefekitapları.org/yapayzihin>

(17) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Basılı\)](#)

Frankena, W. (2007). "Eğitim." Çev. Muhsin Yılmaz. A. Cevizci (Der.), *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (Cilt: 5) (s. 115-133). İstanbul: Ebabil Yayıncılık.

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
- Kind, A. (2018, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)
Arıkan Sandıkcıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)
Bildiri, kongre bildiri kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye'de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)
Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>
- (26) [Kitap İncelemesi \(Basılı\)](#)
Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.
- (27) [Kitap İncelemesi \(Çevrimiçi\)](#)
Crane, T. (2018, 13 Temmuz). "Kitap İncelemesi: The Nature of Consciousness" [Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* adlı eserin incelemesi]. Alındığı URL: <https://philarchive.org/archive/CRARTN-2>
- (28) [Söyleşi/Röportaj \(Basılı ya da Çevrimiçi\)](#)

- Kalıp:** Soyadı, Ad (Yıl, Gün, Ay). "Ad-Soyadı ile Söyleşi: Söyleşi Başlığı." [Yüz Yüze Görüşme / Telefon Görüşmesi / Görüntülü Görüşme / Yazılı İletişim]. Kitap / Derleme Kitap / Dergi / Gazete / Web Sayfası Bilgisi.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>
- Çalışkan, E. (2018). "Prof. Dr. Kemal S. Ermiş ile Söyleşi: İnsan Zekasına Eş değer Bir Yapay Zekâ Gerçekte Yapay mıdır?" [Telefon Görüşmesi]. *Yapay Zekâ Araştırmaları*, 3(2): 27-35.
- Çalışkan, E. (2018, 14 Temmuz). "Arif K. Bilgehan ile Söyleşi: Makineler ve İnsanlığın Geleceği." [Görüntülü Görüşme]. *Yeni Haber*, s. 7-8.

Varieties of Experiential Transparency

[Deneyimsel Şeffaflığın Türleri]

Erhan DEMİRCİOĞLU *

Koç University

Received: 02.02.2019 / Accepted: 26.04.2019

DOI:

Research Article

Abstract: Considerations on the transparency of experience in particular, and introspection in general, play a central role in the contemporary philosophy of mind. However, despite various attempts to rectify matters, it seems to me that appeals to transparency and introspection are sometimes mired in confusion: neither there is an explicit and general recognition of the fact that different transparency claims are often treated as one and the same, nor is there sufficiently robust clarity in what introspection itself can support. The central aim of this paper is to achieve some conceptual clarity by bringing to the surface for examination the rich variety of different experiential transparency claims that are left implicit in the literature. The paper falls into three main sections. Section 2 discusses Moore's views on introspection and the transparency of experience. Contra common opinion, I argue *inter alia* that Moore is concerned with showing that experience is *not* transparent (in a sense to be specified). Section 3 introduces "Harmanian transparency", as it arises in the context of the debate between representationism and phenomenism, and distinguishes it from "phenomenist transparency." Section 4 distinguishes two varieties of Harmanian transparency, i.e. "experiencing-act transparency" and "mental-paint transparency."

Keywords: transparency of experience, introspection, act-object model of experience, representationism, George Edward Moore, Gilbert Harman.

Öz: Özel olarak "deneyimin şeffaflığı", genel olarak ise "içgörü" üzerine değerlendirmeler çağdaş zihin felsefesinde merkezi bir role sahiptir. Buna karşın, bana öyle geliyor ki, deneyimin şeffaflığı ve içgörü üzerine düşünceler tam bir netliğe kavuşmuş olmaktan uzaktır: farklı şeffaflık iddiaları arasındaki ayrımlar yeterince fark edilmemiş ve içgörünün kendi başına neyi destekleyip desteklemediği açıklıkla

* **Author Info:** Assist. Prof. – Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Sarıyer-İstanbul, TURKEY.

E-mail: erdemircioglu@ku.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1579-7505>

aydınlığa kavuşturulmamış durumdadır. Bu makalenin temel amacı, farklı şeffaflık iddiaları arasındaki zengin çeşitliliği ortaya serip tartışmaya kavramsal netlik kazandırmaktır. Makale üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Moore'un içgörü ve deneyimin şeffaflığı üzerine görüşlerini tartışmaktadır. Genel kanının aksine, Moore'un deneyimin şeffaf olmadığını göstermeye çalıştığını iddia edeceğim. İkinci bölüm, Harman'ın şeffaflık tezinin fenomenist şeffaflık tezinden farklarına işaret etmektedir. Üçüncü bölüm ise, Harman'ın şeffaflık tezinin iki ayrı versiyonu olan "deneyimsel-eylem şeffaflığı" ve "zihinsel-tasvir şeffaflığı" arasında ayırım yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: deneyimin şeffaflığı, içgörü, deneyimin eylem-nesne modeli, temsilcilik, George Edward Moore, Gilbert Harman.

1. Introduction

Considerations on the transparency of experience in particular, and introspection in general, play a central role in the contemporary philosophy of mind. However, despite various attempts to rectify matters, it seems to me that appeals to transparency and introspection are sometimes mired in confusion: there is neither an explicit and general recognition of the fact that non-equivalent transparency claims are often treated as one and the same, nor is there sufficiently robust discussion about what introspection itself can support.

The central aim of this paper is to achieve some conceptual clarity by bringing to the surface for examination the rich variety of different experiential transparency claims that are left implicit in the literature. It is usual in discussions of experiential transparency to reserve for Moore an esteemed status such as "the father of transparency" (Tye, 2009). However, I do not think that the exact role that experiential transparency plays in Moore's account has been adequately understood. Section 2 discusses Moore's views on introspection and the transparency of experience. Contra common opinion, I argue *inter alia* that Moore is concerned with showing that experience is *not* transparent (in a sense to be specified). Section 3 introduces "Harmanian transparency", as it arises in the context of the debate between representationism and phenomenism, and distinguishes it from "phenomenist transparency." Various conclusions are drawn about the relations among the sort of transparency Moore is committed to (which I call "modest transparency"), Harmanian transparency, and phenomenist transparency. Section 4 distinguishes two varieties of Harmanian transparency, i.e. "experiencing-act transparency" and "mental-paint transparency". I claim that mental-paint transparency is the sort Harman actually argues for, and also that there are good reasons to think that mental-paint transparency is not supported by introspection.

2. Moore on Introspection and the Transparency of experience

In his famous “The Refutation of Idealism” (1903),¹ Moore identifies the thesis that *esse* is *percipi* as “a single proposition which is a necessary and essential step in all Idealistic arguments” (p. 435), and proposes to show that “in all the senses ever given to it” (p. 436) that thesis is false. The question about the truth of the thesis, Moore holds, turns on the question whether what makes a thing real is “its presence as an inseparable aspect of a sentient experience” (p. 438), where experience is construed broadly so as to include thoughts as well as sensations. Moore argues that the answer to this question is in the negative.

The distinction Moore draws between “consciousness” (or “awareness”) and its “object” plays a central role in his attack on the thesis that *esse* is *percipi*. In an oft-quoted passage, Moore writes:

We have then in every sensation two distinct terms, (1) ‘consciousness,’ in respect of which all sensations are alike; and (2) something else, in respect of which one sensation differs from another. It will be convenient if I may be allowed to call this second term the ‘object’ of a sensation: this also without yet attempting to say what I mean by the word. (p. 444)

According to Moore, the distinction between consciousness and the object of consciousness straightforwardly undermines the idealist’s identification of *esse* with *percipi*. “That *esse* is held to be *percipi*”, Moore writes, “solely because *what is experienced* is held to be identical with *the experience of it*” (p. 445). According to Moore (1903), once a philosophical error as obvious and simple as the failure to properly distinguish consciousness from its objects is exposed and, thereby, avoided, it becomes clear “how utterly unfounded” (p. 451) the idealistic identification in question is. Further, the distinction between consciousness and its objects, Moore argues, leads to a swift dissolution of the traditional philosophical problem of “the veil of perception” at one stroke:

There is, therefore, no question of how we are to ‘get outside the circle of our own ideas and sensations’. Merely to have a sensation is already to *be* outside that circle. It is to know something which is as truly and really *not* a part of *my* experience, as anything which I can ever know. (p. 451)

I think Moore’s “refutation of idealism” is, to put it mildly, unsuccessful. More specifically, I think both the thesis that *esse* is *percipi* and the problem of the veil of perception are left unscratched by the distinction Moore draws between consciousness

¹ All references to Moore that follow are to this work.

and its objects.² However, my interest in this paper is not so much in the degree of persuasiveness of Moore's attack on idealism, as in the role that introspection and the transparency of experience play regarding the distinction between consciousness and its objects. How does Moore appeal to introspection to support the distinction between consciousness and its objects? And, relatedly but distinctly, what service does the transparency of experience perform in Moore's account?

According to Moore, consciousness is an act of "experiencing" (p. 449), in virtue of which the mind "has a perfectly distinct and unique relation" (p. 449) to its objects. It is in virtue of this relational act that we can properly use the preposition "of", in the sense in which we intend when we utter phrases like "the sensation of blue". The of-ness meant in such usages is, for Moore, the sort of of-ness that we mean by saying "knowledge of a thing" (p. 450): just as the of-ness of knowledge-of, Moore holds, properly reflects the relational character of knowing, the of-ness of sensation-of should be taken as reflecting the relational character of experiencing. It is proper to say that Moore here proposes what is commonly known as "the act-object model" of experience, according to which experiences consist in an act of experiencing that is always, in a terminology that Moore himself does not use, "directed upon" or "about" some objects.³

For Moore, introspective reflection provides good reason to prefer the act-object model of experience over its main competitor, which Moore calls "the content view" (p. 447). According to the latter, what is the case when we have "the sensation of blue" is that the sensation has the *quality* of being blue, and, accordingly, the sensation of blue is like a blue bead or a blue beard. In the content view, which Moore takes to be "a universally received opinion" (p. 448), "the relation of blue to the consciousness is conceived to be exactly the same as that of the blue to the glass or hair: it is in all three cases the *quality* of a *thing*" (p. 448).⁴

² Moore himself seems to agree with this judgment as he says the following in the preface of the collection *Philosophical Studies* (1922) in which "The Refutation of Idealism" is republished: "This paper now appears to me to be very confused, as well as to embody a good many down-right mistakes" (p. viii). For a construal of Moore's argument against idealism that deserves a serious examination, see Hellie (2007). Whilst the account offered in this section of Moore's views on introspection and experiential transparency diverges from Hellie's account in some crucial respects, it still owes a good deal to it.

³ There are different notions of "the act-object model" in the literature. For instance, Jackson writes: "According to the act-object analysis, to have an experience is to stand in the relation of awareness to an object whose properties *determine* the kind of experience undergone" (2009: 55, emphasis mine). As I conceive it, the determination claim in Jackson's definition is not essential to the act-object model as such. Neither do I find any utility in defining the act-object model in the way Jackson does.

⁴ It seems plausible to hold that what Moore calls the content view is a predecessor of the adverbial theory of perception, according to which, in the words of one of its early proponents, "to sense blue is...to sense *bluely*,

As regards how the content and act-object views fare with respect to the evidence introspection provides us with, Moore writes:

Whether or not, when I have the sensation of blue, my consciousness or awareness is thus blue, my introspection does not enable me to decide with certainty: I only see no reason for thinking that it is. But whether it is or not, the point is unimportant, for introspection *does* enable me to decide that something else is also true: namely that I am aware *of* blue, and by this I mean, that my awareness has to blue a quite different and distinct relation. It is possible, I admit, that my awareness is blue *as well* as being of blue: but what I am quite sure of is that it is *of* blue. (p. 450)

According to Moore, introspection is silent on whether the sensation of blue is blue; for all introspection tells us, we are entitled to claim neither that it is blue nor that it is not blue. However, Moore argues, introspection is not neutral with respect to whether the sensation of blue is an awareness *of* blue: evidence provided by introspection entitles us to claim (with certainty) that when I have what can be naturally characterized as the sensation of blue, I stand in “a quite different and distinct relation” (what Moore calls “consciousness”) to a certain object (what Moore calls “blue”). Taking into account solely what introspection enables us to say about the structure of experience, the act-object model wins the day.⁵

Introspection, in Moore’s view, provides *positive* support for the act-object model of experience that he advocates. However, considerations pertaining to the transparency of experience have the role of *warding off* in advance a particular objection that might be raised against the act-object model. The objection is this: if experiences have an act-object structure, as Moore claims them to have, then why do we not find the component that corresponds to the *act* part (that is, *experiencing*) in our typical introspective queries? The answer Moore gives is that this is because experience is transparent. In two oft-cited passages on the issue, Moore writes:

The term blue is easy enough to distinguish, but the other element which I have called ‘consciousness’ – that which sensation of blue has in common with sensation of green – is extremely difficult to fix...And, in general, that which makes the sensation of blue a mental fact seems to escape us; it seems, if I may use a metaphor, to be transparent – we look through it and see nothing but the blue. (p. 446)

[T]he moment we try to fix our attention upon consciousness and to see *what*, distinctly, it is, it seems to vanish: it seems as if we had before us a mere emptiness. When we try to

just as to dance the waltz is to dance ‘waltzily’” (Ducasse, 1951: 232-233). The adverbial theory of perception is defended among others by Chisholm (1957), Tye (1984), Coates (2007) and Kriegel (2007).

⁵ See also Farkas (2010) for an interpretation of Moore’s argument along these lines. For the purposes of this paper, I will simply assume that introspection prefers the act-object model of experience to the alternative models available in the literature such as adverbialism.

introspect the sensation of blue, all we can see is the blue: the other element is as if it were diaphanous. (p. 550)

For Moore, the object component of experiences is “easy enough to distinguish” through introspection. Furthermore, the fact that the experiencing act “seems as if it were diaphanous” explains why our attempts to fix our attention on it typically fail. The introspective elusiveness of the experiencing act explains, according to Moore, why the distinction between the act and object components of experience is so seldom noticed, and, hence, why so many philosophers do not endorse the act-object model: they mistakenly infer the falsity of that view from the transparency of the experiencing act.

On Moore’s account, introspection provides evidence for the act-object model, and the transparency of experience, a specific introspective finding, explains why many have failed to recognize the truth of the act-object model. Therefore, introspection in general, and the transparency of experience in particular, have different dialectical roles to play. Hence, Jackson is mistaken when he writes that “[transparency] is [...] a way of affirming the famous act-object analysis” (2009: 55). The transparency of experience *presupposes* the act-object model and, at least as far as Moore is concerned, explains why many do *not* affirm that model.

Now, an interesting problem arises with Moore’s reliance on introspection as a source of support for the act-object model. For Moore, it is introspectively clear (or, as he says, “certain”) that experiences have an act-object structure. However, Moore also claims that the act component of experience is transparent to introspection: when we try to introspectively attend to the experiencing act that is, in Moore’s view, a component of a particular experience, we typically fail to notice that there is anything that corresponds to that component in that experience. If, however, the act component of experience is transparent to introspection, how can it be introspectively clear that experiences have an act-object structure? If “when try to introspect the sensation of blue, all we can see is the blue”, as Moore claims, how can introspection by itself provide positive support for the *act*-object model? Is it not the case that the act-object structure of our experiences can be introspectively clear only if we find both components through our introspective attention to those experiences?⁶

I simply grant that introspection would provide no positive support for the act-object model if one of the components were not introspectively discernable, which, in any case, I find plausible. If this is so, then it seems that there is only one way to solve the

⁶ Hellie puts the objection in question, without endorsing it, as follows: “Since awareness-of seems to vanish, so does B’s [blue’s] standing as the saturator of the second argument place of awareness-of, and with it, evidential support for the relational view [i.e. the act-object view]” (2007: 346).

interpretive problem of how Moore sees the relation between what introspection, in general, and experiential transparency, in particular, supports (except for attributing Moore an outright inconsistency). On this solution, Moore should not be interpreted as arguing that it is *impossible* to introspectively attend to the experiencing act, but that it is *difficult* to do so. If Moore argues for the latter, then the interpretive problem above simply dissolves: that introspecting the act component is more difficult than introspecting the object component does not tell against the idea that both components of experience can be found through our introspective attention to those experiences. What is more, this dissolution of the interpretive problem gets textual support from Moore's remarks like "Yet it [the experiencing act] *can* be distinguished if we look attentively enough, and if we know that there is something to look for" (p. 550).

Let me then distinguish two theses of transparency:

Modest transparency: it is difficult, but still possible, to introspectively attend to the act component of experiences.

Ultimate transparency: it is impossible to introspectively attend to the act component of experiences.

I claim that Moore holds that experiences are modestly transparent and, accordingly, that he denies that they are ultimately transparent. That is to say, according to Moore, we *can* introspectively attend to the act component of experiences. The main reason I submit for this claim is that if he held that experiences are *ultimately* transparent, then the act-object model would fail to receive the support from introspection that Moore believes it receives.

In contemporary philosophy, Moore is generally conceived as holding the view that we cannot introspectively attend to the act component of experience, but only to its object component.⁷ We can now see that this is false. If Moore were to hold *that*, then the act-object model of experience would not enjoy the support that Moore believes it receives from introspection. Moore is better interpreted as arguing for *modest* transparency and is primarily concerned with showing that the act component of experiences is *not* ultimately transparent. However, I will argue in Section 4 that the fact that Moore only argues for modest transparency does not (or need not) have the consequences it might be supposed to have for the representationism–phenomenism debate. In particular, I

⁷ See Hellie (2007), Kind (2003), and Farkas (2010) for a persuasive criticism of this disturbingly common portrayal of Moore's account. Hellie's warning deserves emphasis: "Moore's text is both very challenging and very evocative. That's a dangerous combination, because the temptation is great to enlist Moore in one's army without first checking his citizenship" (p. 354).

will maintain that despite appearances, representationists need not have anything to fear about the truth of modest transparency.

To summarize my exposition above, Moore endorses the following theses:

- (1) Experiences have an act-object structure;
- (2) Introspection provides positive support for (1);
- (3) The act component of experiences is *modestly* transparent to introspection;
- (4) The truth of (3) explains why philosophers have typically failed to appreciate the truth of (1);
- (5) The object component of experiences is neither modestly nor ultimately transparent to introspection. (There is no difficulty in directly attending to the objects of experiences, which are, as it were, evidently before the introspecting mind.)

2.1. Weak and Strong Transparency

I would now like to clarify how the distinction I have drawn between modest and ultimate transparency theses is related to Kind's (2003: 230) distinction between the strong and weak transparency theses, stated below:

Strong transparency: it is *impossible* to attend directly to our experience, i.e., we cannot attend to our experience except by attending to the objects represented by that experience.

Weak transparency: it is *difficult* (but not impossible) to attend directly to our experience, i.e., we can most easily attend to our experience by attending to the objects represented by that experience.⁸

Kind further argues that "Moore is best interpreted as endorsing only weak transparency" (2003: 232), primarily on the basis of one of his statements that I quoted

⁸ It is plausible to suggest that Kind presupposes the act-object model of perceptual experiences in the formulation of these two transparency claims, which assumes that the subjects are presented with *objects* (towards which the experiencing *act* is directed). The central issue Kind is concerned with in her paper is whether representationism receives the support it is thought to receive by representationists from experiential transparency (p. 225), and the discussion below shall provide some support for the thesis that representationism itself is a version of the act-object model of experience.

above (2003: 229), i.e. “Yet it [the experiencing act] *can* be distinguished if we look attentively enough, and if we know that there is something to look for.”

There are at least three ways in which Moore’s modest transparency differs from Kind’s weak transparency. Firstly, Kind’s weak transparency takes it for granted that the objects of experience are “represented”, whereas Moore’s modest transparency is neutral with respect to whether they are represented or, say, primitively presented (as in an acquaintance relation). Kind’s formulation of experiential transparency in terms of represented objects reflects a general tendency in recent philosophy of mind, one which, as we shall see below, is shaped by the debate between representationism and phenomenism.⁹ However, although perhaps excusable given that a common ground for representationists and (most) phenomenists is that the objects of experience are represented, I shall argue in subsections 3.1 and 3.2 that an adequate formulation of experiential transparency should not assume the truth of that common ground.

Secondly, Kind’s weak and strong transparency theses are formulated in terms of “direct attention” to experience, whereas Moore’s modest and ultimate transparency theses are not. Kind contrasts direct attention to our experience with attention to that experience *by* attending to its objects. Strong transparency claims that only the latter sort of attention is possible, whereas weak transparency claims that the former (i.e. attention to our experience *without* attending to its objects) is also possible. However, if this is how we should conceive direct attention to experience, then contra what Kind maintains, Moore need not hold weak transparency but instead can consistently hold strong transparency. That is, Moore can consistently claim that one can *introspectively* attend to the experiencing act *only by* attending to the objects of experience.¹⁰ It is important to note here that the main reason why Moore appeals to introspection is to provide some phenomenological support for the act-object model of experiences. According to Moore, both the act and the object components of experiences are discernible through introspection. Yet, it would not matter much for his purposes whether introspective attention to these components is *equally* direct or not. That is, by Moore’s lights, the appeal to introspection would give some good reason to hold the act-object model even if our introspective attention to the act component were *less* direct than our introspective attention to the object component. In other words, what is of central importance to Moore is whether the experiencing act is introspectively

⁹ For instance, Crane (2000) writes: “The thesis of the transparency of experience...is that all introspection can reveal are facts about the content of the experience (how things are represented to be) or represented facts about the object of experience (what is represented or presented in experience)” (p. 50).

¹⁰ Here I assume that by “experience” Kind means “the experiencing act.” However, see Section 4 for further discussion.

discernable or not, not whether it is as directly discernable as the object of experience. So, Moore can consistently hold *both* modest transparency *and* Kind's strong transparency, which means that modest transparency is not the same as her weak transparency.

Thirdly, it is typical in contemporary philosophy of mind to formulate transparency theses in terms of the notion of "experience", and Kind's formulation is no exception; however, this practice unduly neglects, and thereby obscures, the distinction between the act and object of experiences, which Moore is at pains to calling our attention to and in the context of which he brings forth transparency considerations. Note that if "experience" meant "the object of experience," then Moore would deny *weak* as well as strong transparency.

Is this omission innocent? Can we not harmlessly assume that what is in general meant by experience is simply Moore's experiencing act? As I will argue in Section 4, the answer is, perhaps surprisingly, "no." The common practice of formulating transparency theses in terms of experience, rather than the experiencing act makes almost invisible the crucial distinction between what I will call "experiencing-act transparency" and "mental-paint transparency." The equivocation between these different transparency claims accounts to some extent for the current popularity the latter enjoys, despite the fact that there appear to be some powerful considerations that work against it.

3. Representationists on Introspection and the Transparency of experience

It appears that considerations of the transparency of experience are raised almost exclusively in the context of what Block once called "the greatest chasm in the philosophy of mind" (1995: 19). The central question that divides the two perspectives on consciousness concerns how the phenomenal character ("what-it-is-likeness" or "subjective feel") of experiences should be accounted for. The view that the phenomenal character of an experience outruns or comes apart from its representational content is "phenomenism," and the view that phenomenal character does not go beyond or is exhausted by representational content is "representationism" (Block 1995: 20).¹¹ Representationists typically hold that the transparency of experience provides some good reasons for preferring their view to phenomenism.

¹¹ These two views are also called "the qualia theory" and "representationalism" (or "intentionalism") in the literature, respectively. I will not raise the question of which labelling is less misleading or otherwise more preferable and simply stick with Block's original labelling.

Harman's seminal "The Intrinsic Quality of Experience" (1990) is mostly responsible for framing much of the contemporary appeal to experiential transparency in terms of its contribution to the debate between representationism and phenomenism.¹² Harman *qua* representationist claims that experience is transparent, in the sense that introspective attention does not reveal the "intrinsic properties" of experience but only the properties of its objects. In a well-known passage, Harman writes:

When Eloise sees a tree before her, the colors she experiences are all experienced as features of the tree and its surroundings. None of them are experienced as intrinsic features of her experience. Nor does she experience any features of anything as intrinsic features of her experience. And that is true of you too. There is nothing special about Eloise's experience. When you see a tree, you do not experience any features as intrinsic features of your experience. Look at a tree and try to turn your attention to intrinsic features of your visual experience. I predict that you will find that the only features there to turn your attention to will be features of the presented tree [...]. (1990: 39)

What follows from our putative failure to introspectively focus on the intrinsic features of our experiences and our putative success to introspectively focus on the features of the presented objects? Harman does *not* argue that it follows from the fact that one cannot introspectively attend to the intrinsic features of experience that there are no such features. Rather, he argues, against the backdrop of the plausible assumption that all there is to phenomenal character is introspectively accessible, that given that there are no intrinsic *and* introspectively discernable features of our experiences, phenomenal character is exhausted by the properties of the presented objects in those experiences. Hence, according to Harman, the transparency of experience shows that there are no intrinsic features of experiences themselves (as opposed to the intrinsic features of the objects of experiences) *that contribute to their phenomenal characters*.

Representationists and phenomenists typically agree that experiences have representational content (but disagree about whether all there is to phenomenal character is representational content). Let us call the thesis that experiences have representational contents *the content view*. Both representationists and phenomenists typically take the content view as common ground. Harman, for one, does not argue

¹² There are two clarificatory points I would like to make. Firstly, Harman's central concern in the paper is not a defense of representationism but a defense of functionalism. Harman holds that if it can be shown that representationism is true then some of the traditional arguments raised against functionalism from the phenomenal character of perceptual experiences "can be defused" (p. 31). My concern in this paper is not, however, the status of functionalism but the status of representationism, whether representationism does really receive the support from introspection and the transparency of experience that it is sometimes thought to receive. And, secondly, appeals to experiential transparency are also made in the context of a different debate, namely, the debate between representationism and naïve (or direct) realism. It is not my central aim in this paper to assess how these two views fare with respect to experiential transparency, though I will have some things to say about it in sub-section 3.1.

but simply assumes that experience is representational, and uses the terms “presentation” and “representation” interchangeably. In the quotation above, for instance, one finds Harman talking about “the features of the *presented* tree”, and in the same context asserting that “she [Eloise] has no access at all to the intrinsic features of her mental *representation* that make it a mental representation of seeing a tree” (p. 39, emphasizes mine). This practice makes sense once it is noted that it is a common ground for representationists and phenomenists that experiential presentation of an object is a form of representing it.

The dialectical work performed by the transparency of experience is, according to Harman’s reasoning, to justify the move from the content view (i.e. that the object and its features *presented* in experience are *represented*) to representationism. The idea at work is that, given that we find represented objects and their represented features in experience, and given further that the transparency of experience tells us that we do not introspectively find the features of experience itself, then the phenomenal character of experience is exhausted by the represented objects and their represented features.¹³

Now, does representationism as such need to decide between modest and ultimate transparency? The answer is “no.” In other words, it is a mistake to derive from Moore’s commitment to modest transparency the conclusion that he and the representationists belong to different camps. In particular, contra Hellie (2007), it cannot be concluded that “Although Moore and Harman are widely assumed to be allies, it is more accurate to portray them as starkly opposed” (p. 355). This is because Harman *qua* the representationist can consistently hold modest transparency, i.e. that it is difficult, but still *possible*, to introspectively attend to the act component of experiences.¹⁴ This is because, if the experiencing act does *not* have any intrinsic features (see subsection 3.4), then it cannot have anything to contribute to the phenomenal character of the experience of which it is a constituent.¹⁵ Given the dialectic between the

¹³ See Tye (2002) for one of the most systematic and careful expositions of the argument. The argument from the content view and experiential transparency to representationism can be (and has been) challenged. The most straightforward challenge is to cast doubt on the major premises, i.e. the content view and experiential transparency. However, it is also important to realize that the truth of those two premises does not entail the truth of representationism. Granting those premises, one can still challenge the argument, for instance by arguing against the assumption that all there is to phenomenal character is introspectively discernable.

¹⁴ What Harman is committed to denying and explicitly denies is that it is possible to introspectively attend to the *intrinsic features* of the act component of experiences; and, as the remarks below shall hopefully clarify, this is *not* the same as denying that it is possible to introspectively attend to the act component of experiences.

¹⁵ This also means that the representationist can consistently hold Kind’s *weak* transparency. Assuming that the experiencing act is meant by “experience,” the thesis of weak transparency says “it is difficult, but not impossible, to attend directly to the experiencing act.” The representationist can accept weak transparency if she holds that the experiencing act is featureless, which she might consistently do. Hence, Kind’s distinction

representationist and the phenomenist, what matters is whether the experiencing act has any introspectible and intrinsic features, regardless of whether the experiencing act itself is introspectible or not. The central issue in the debate between the representationists and the phenomenists is whether there is more to phenomenal character than the properties of the *objects* of experience.¹⁶ However, what matters to Moore is whether the experiencing act is introspectible, regardless of whether it has any intrinsic features that are introspectible. This is because Moore is concerned with the more *fundamental* task of arguing for the superiority of the *act-object* model over its competitors, for which he thinks phenomenological support from introspection is crucial.¹⁷

3.1. The Content View and the Relational View

An interesting question is whether the transparency of experience itself supports the content view as well as the transition from the content view to representationism. I agree with Tye that “the appeal to transparency has not been well understood” (2002: 45), at least when it comes to assessing its evidential role with respect to the content view. I am also inclined to agree with Jackson that “the usual view seems to be that diaphanousness [the transparency of experience], if accepted, is an argument in itself for representationalism [the content view]” (2007: 54), and I further agree with him that the usual view is false.

According to what is commonly called “the relational view,” perceptual experience is a matter of being in a sort of primitive and direct relation of awareness or acquaintance to certain objects.¹⁸ As such, the relational view denies what the content view claims,

between weak and strong transparency appears to be incapable of capturing the central issue in the debate between representationism and phenomenism.

¹⁶ Loar is clear that representationism can admit the possibility of introspective attention to the experiencing act: “When you attend to a visual experience as it is going on, you will notice its objects, i.e. the things you see or apparently see, including their apparent properties and relations, and *you will notice your (diaphanous) visual relation* to those external objects and properties, and representationists say, *that is all*” (2002: 77, first emphasis mine).

¹⁷ On a clear conception, one in terms of which I have formulated the debate between representationism and phenomenism, representationism is a version of the act-object model of experience, according to which the objects of experience to which the experiencing act is directed towards are represented. Representationists do not typically argue for but simply take for granted the act-object model of experience, and they are primarily in the business of arguing that the phenomenal character of experience is exhausted by represented objects and their represented properties. Stoljar (2004: 350), for one, explicitly endorses this conception of representationism. For a different conception which entails that representationism is, properly speaking, not a version of the act-object model of experience, see, for instance, Crane (2006).

¹⁸ Sense-data theories are relational views. The “relationalist” legacy of sense-data theories is inherited primarily by contemporary naïve realist views. See, for instance, Campbell (2002), Travis (2004), Brewer

i.e. that experience is representational. However, the core idea behind the transparency of experience concerns what we do not ever (or typically) find in experience through introspecting; and as such, it is silent on whether the objects of experience are represented or, say, as the relational view holds, primitively presented.¹⁹ What we do not find in experience cannot, as it were, say something about what we do find in it – whether the objects of experience are represented or primitively presented. If this is so, the transparency of experience does not prefer one of these views over the other.

A further question is whether the content view is supported by introspection in general (as opposed to experiential transparency in particular). It is again useful to raise the question in contrastive form and ask whether introspection allies with the content view or the relational view. The full dialectic required for an adequate answer to this question falls beyond the scope of this paper, but the question, I think, is still interesting enough to justify some digression. I would like to suggest that the answer to the question is “no”: introspection does not prefer the thesis that the objects of experience are represented to the thesis that they are primitively presented. I, for one, fail to see how mere introspection can possibly reveal that the objects of my experience are represented rather than being primitively presented. Moore might be right in thinking that introspection favors the act-object model of experience, according to which we are presented with *objects* in experience that are *distinct* from the experiencing act. However, that is the most it can do; mere introspection does not suggest that the objects presented to us in experience are represented. If that is so, then there are two remaining options: either introspection is neutral between the relational view and the content view, or it prefers the former to the latter. The former thesis is defended among others by Hill (2009), and the latter among others by Jackson (2007).

I hold that introspection endorses the relational view over the content view. The reason is that “no intentional content or representational properties is [introspectively]

(2006). Naïve realism is, roughly, the relational view *plus* the thesis that the objects of experience are mind-independent.

¹⁹ It seems to me that it is a mistake to suppose that it simply follows from the fact that experiences have the act-object structure or, equivalently, are “directed towards” objects that they are representational states. For instance, Macpherson (2014) writes: “Think of your visual experience of the black letters on this whitish background (the paper or the screen). The experience, one might think, seems to be about letters, the background, and their respective colors. In having the experience, your mind is directed towards these things. Elucidated thus, representation might seem a rather straightforward concept.” (p. 372). However, if there were a straightforward connection between representation and directedness, as Macpherson suggests, then there would be no substantive debate between the representationists and the relationalists (yet, there is). The question that divides these views is, I think, best formulated as follows: how are we to understand *directedness towards objects* in experience (or, to use a term that I have refrained from using so far, *experiential intentionality*), in representational terms or in terms of a primitive acquaintance relation?

manifest" (Martin, 2002: 382)²⁰ or, perhaps in other words, "introspection does not attribute a representational structure...to perceptual consciousness" (Hill, 2009: 85).²¹ Both the defenders of the relational view and the defenders of the content view hold that the objects of experience are presented to the experiencing subject. What they disagree about is whether they are *merely* presented (as in a *primitive* awareness relation) or presented in a way that can be analyzed in representational terms. Now, if, as Hill says, introspection does not attribute a representational structure to perceptual consciousness, then, *so far as introspection is concerned*, the objects of experience are *merely* presented to the experiencing subject. There might well be other, non-introspective, reasons for the content view, but introspection testifies against it.

3.2. Harmanian Transparency and Phenomenist Transparency

As I have argued in the previous subsection, the transparency of experience does not support the content view. So, I will formulate the sort of experiential transparency appealed to by representationists without assuming the truth of the content view, i.e. without assuming that experience is representational or that the objects of experience are represented. Then, we have the following:

Harmanian transparency: it is impossible to introspectively attend to the intrinsic features of experiences.

On the other hand, we have phenomenists holding the following thesis:

Phenomenist transparency: it is difficult but not impossible to introspectively attend to the intrinsic features of experiences.²²

Harman, like Kind we have discussed above, formulates his version of the transparency thesis in terms of the notion of "experience." Can we harmlessly assume that by

²⁰ This is an objection that Martin raises on behalf of the sense-datum theorists. In the final analysis, Martin seems to agree with the sense-datum theorists (2002: 392). Martin is emphatic that the fact that introspection does not support the content view does not cancel any other (non-introspective, explanatory) virtues it might have.

²¹ Demircioglu (2012) argues that there is a tension between Hill's defense of the neutrality of introspection between the relational and content views and his claim that introspection does not reveal a representative structure.

²² Some phenomenists might wish to argue for a stronger thesis that denies that there is any difficulty in introspectively attending to the intrinsic features of experiences. Some of Block's remarks might be plausibly conceived as advocating a thesis along these lines. For instance, he writes: "Harman relies on the famous diaphanousness of perception (Moore, 1922), that is, when one looks at a red tomato, the effect of concentrating on the experience of red is simply to attend to the redness of the tomato itself. As a point about introspection, this seems to me to be straightforwardly wrong" (1995: 27). It would be misleading to call such a stronger thesis along these lines as a thesis of *transparency*.

“experience”, Harman means the experiencing act? I will argue in Section 4 that the answer is no.

Before discussing the Harmanian and phenomenist transparency theses, I would like to consider in the following sub-section what representationists including Harman typically think about the object component of experiences, i.e. the component that is not transparent to introspection.

3.3. Mind-Independence

Harman stresses that the objects presented to the subject in experiences are mind-independent. He writes:

What Eloise sees before her is a tree, whether or not it is a hallucination. That is to say, the content of her experience is that she is presented with a tree, not with the idea of a tree. Perhaps, Eloise’s visual experience involves some sort of mental picture of the environment. It does not follow that she is aware of a mental picture. If there is a mental picture, it may be that what she is aware of is whatever is represented by that mental picture, but then that mental picture represents something in the world, not something in the mind. (1990: 36, emphases mine)

There are a number of philosophers who agree with Harman that introspection presents us with mind-independent objects, and thus formulate the thesis of experiential transparency in terms of such objects. Here is an incomplete, yet representative list:

Visual experience is transparent: when you attend to a visual experience as it is going on, you will notice its objects, i.e. the things you see or apparently see, including their apparent properties and relations, and you will notice your (diaphanous) visual relation to those *external objects* and properties. (Loar, 2003:1, emphasis mine)

Introspection indicates that our sensory experiences are directed on, or are about, *the mind-independent entities in the world around us*, that our sense experience is transparent to *the world...* I have identified two aspects of experiential transparency: the manifest presence of *external objects*, and the apparent absence of experience. (Martin, 2002: 376, emphases mine)

Keeping the focus on material objects, they have a substantial presence to us. Adding a bit to this point, material things have a *dominant* perceptual presence to us. In many paradigmatic cases of visual experience, *material objects* seem to exhaust the territory of which we have a view. (Kennedy, 2009: 576, second emphasis mine)

The claim that perceptual experiences are transparent is the claim that when you turn your attention to any given experience, the only features you can become aware of seem to you to be features of *ordinary physical things*. (Millar, 2014: 241, emphasis mine)²³

²³ I take it that what these authors mean by such notions as “external,” “material” and “ordinary physical” is relevantly similar to what is commonly meant by “mind-independent.”

Let us concede, for the sake of the argument, that introspection supports the act-object model of experiences, i.e. that having experiences is a matter of standing in a certain sort of relational act to certain objects is introspectively discernable. This means that introspection supports the thesis that the act component of experience is *distinct* from its object component: experiencing is one thing and its objects is another, and that they are distinct is introspectively discernable. Following Millar (2014), let me call this feature of experience *object-distinctness*. And let me call the thesis that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent *mind-independence*.

The question I want to raise is whether object-distinctness entails mind-independence.²⁴ Once the question is stated thus explicitly, the answer, I think, is a clear “no.” That the object of an experience introspectively seems to be distinct from the experiencing act does not entail that the object introspectively seems to be mind-independent. In other words, the object of an experience may introspectively seem to be distinct from the experiencing act without seeming to be independent from the perceiver’s mind. This might be either because the object seems to be mind-dependent or because it seems to be simply “topic-neutral” *vis-à-vis* its relation to the perceiver’s mind. Furthermore, it appears that object-distinctness does not even entail that the objects of experience seem to be independent from the experiencing act (let alone from the perceiver’s mind in general). Along with their sustained emphasis on the difference between the act and object components of experience, many sense-data theorists would deny that the object of experience seems to have a sort of existence independent from the experiencing act. And, there is no obvious inconsistency in doing both.

Mind-independence does not follow from object-distinctness; hence, even if object-distinctness is, as I simply assume, supported by introspection, mind-independence is not supported by introspection on the basis of the support it provides to object-distinctness. However, it might be claimed that introspection provides evidence for mind-independence through a different route. It might be argued that just as the object of an experience introspectively seems to be distinct from the act, the object also introspectively seems to be independent from the act and from the perceiving mind in general. So, while conceding that object-distinctness does not entail mind-

²⁴ Millar (2014) does not discuss in any detail whether mind-independence follows from object-distinctness, but simply assumes that it does. Millar writes: “When you have a perceptual experience it seems to be the case that something *distinct* from your consciousness is *immediately present* to your consciousness” (p. 241, emphasis original). He also writes: “When you enjoy a perceptual experience, physical things and their properties seem to be directly present to you” (p. 239). The context leaves no doubt that Millar treats these two statements as equivalent. So, for Millar, object-distinctness *is* mind-independence.

independence, it might still be held that through introspecting our experiences we find both.

There are at least two reasons against the idea that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent. One reason has to do with the traditional distinction between what we ordinarily (or naturally, or intuitively) *think* of the objects of our experiences, and how exactly those objects *seem* to us through introspection proper. It might be granted that we ordinarily think of the objects of our experiences as existing independently of our minds, and the following observations might plausibly be taken as expressions of this common-sense thought:²⁵

The most intuitively attractive way of characterizing my state of consciousness...is to say that it consists of the presentation of physical objects to consciousness. (Alston, 1999: 182, first emphasis mine)

Mature sensible experience (in general) presents itself as, in Kantian phrase, an immediate consciousness of the existence of things outside us. (Strawson, 1979: 47, first emphasis mine)

One might agree with Alston and Strawson's observations about "the most intuitively attractive way" of describing experiences and how "mature sensible experience" presents itself, but still hold that the most intuitively attractive way need not be how things seem to us through introspection proper and also that how mature sensible experience presents itself does not necessarily coincide with how sensible experience as such (unloaded by the "world-view" we acquire in maturity) presents itself.

It might be (and has been) plausibly claimed that what we might call the "ordinary conception" of our experiences is one thing, and what "introspection proper" reveals about those experiences is another.²⁶ What we ordinarily think of the objects of our experiences need not match what introspection proper, as it were, tells us about them. It seems that we can keep the latter while changing the former. There does not seem to be any difficulty, for instance, in conceiving a subjective idealist whose experiences have the same phenomenology as our experiences but who "ordinarily" (not just at those "philosophical" moments) thinks that the objects presented in those experiences

²⁵ Even this trivial-looking idea can be reasonably challenged. Consider how Berkeley's mouthpiece Philonous responds to Hylas' rhetorical question:

Hylas: What! Can anything be more fantastical, more repugnant to common sense, or a more manifest piece of scepticism, than to believe that there is no such thing as *matter*?

Philonous: Softly, good Hylas. What if it should prove, that you, who hold there is, are by virtue of that opinion a greater *sceptic*, and maintain more paradoxes and repugnancies to common sense, than I who believe no such thing? (Berkeley, 1999: 108)

²⁶ See Raleigh (2009) for an illuminating discussion of this distinction.

are mind-dependent. If introspection proper captures those aspects of her and our experiences by virtue of which they have the same phenomenology, as it is natural to suggest, then introspection proper is silent on whether the objects of visual experiences are mind-dependent or not.

There are a number of possible rejoinders to this argument from the conceivability of an unwavering subjective idealist, only one of which I will consider. One might argue that *if*, as we are invited to hypothesize, our and the subjective idealist's experiences have the same phenomenology, then the correct thing to say is that it *introspectively* appears to that idealist that the objects of her experiences are mind-independent, *despite* what she "ordinarily" thinks of them. According to this line of response, what our introspection delivers accords with what we ordinarily think of the objects of experience; however, what the subjective idealist's introspection delivers disagrees with what she "ordinarily" thinks of them.

I think this response fails for the following reason: the subjective idealist can also take a similar line and argue that it is *our* introspections that run against what *we* ordinarily think of the objects of our experiences. It seems to me that such a maneuver would effectively undermine the idea that our ordinary thoughts, but not those of the subjective idealist, get the deliverances of introspection right: whatever force our claim has, the subjective idealist's claim seems to have the same. Therefore, it seems arbitrary to claim that *our* ordinary thoughts are favored by introspection. I, for one, fail to see how a proponent of the thesis of mind-independence can (even start to) provide reasons for the thesis that introspection is on her side. However, if this is so, then the proper conclusion to be gleaned is that introspection is silent on the question of whether the objects presented in experience are mind-independent.²⁷

The other reason against thinking that the objects of experience introspectively appear to be mind-independent has to do with whether mind-independence is a *possible* object of introspective attention. Note that mind-independence is a counter-factual property:

²⁷ It is worth noting that a version of the subjective idealist's response would *not* be effective against a version of the argument above that focuses on such features as color, shape, and location. Consider an unwavering projectivist about color, whose experiences have the same phenomenology as our experiences, but who "ordinarily" (not just at those "philosophical" moments) thinks that the objects presented in those experiences are not colorful (and that colors are only exemplified, say, by the experiencing acts). Such a projectivist cannot plausibly argue that it is *our* ordinary thoughts about the colors of the objects presented in experience that run against the deliverances of introspection. We would then rightly protest that the projectivist in question fails to grasp either what the sameness of phenomenology amounts to or what introspection proper can deliver. However, the subjective idealist *might* have a proper grasp of both while still *consistently* claiming that it is our ordinary thoughts that get the phenomenology of experiences wrong. Raleigh (2009) raises the worry here as follows: "Do we really want to say that we can see an object's mind-independence in the same way that we can see its size or its shape?" (p. 76)

the object of my experience exists independently of my experience in that it *would* exist if I were *not* perceiving it. The question, then, is whether counter-factual properties can be introspected. Now, it is typically (and, I think, plausibly) taken as a constraint on the range of features that fall within the scope of introspection that it comprises only those things that can be “ostensively referred” to (Hellie, 2007: 340), or, equivalently, can be picked out by wondering “what is *that*?” (Tye 2009, p. 100), or (perhaps) still equivalently, that we can be aware *de re* of (Tye, 2009: 118). Given that mind-independence as a counter-factual property is not a feature of objects that can be ostensively referred to, there is good reason to think that it cannot be introspected.²⁸

So, there are strong reasons that count against the thesis that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent and in favor of the idea that mind-independence is a conceptually optional add-on. I do not mean to imply that the two reasons just adduced are decisive but only that it cannot simply be taken for granted that we are introspectively presented with mind-independent objects. If anything, just the opposite appears to be correct: the objects of experience do *not* introspectively seem to be mind-independent (which is *not* to say that they introspectively seem to be mind-dependent). In fact, if mind-independence is a counter-factual property, and if counter-factual properties cannot be introspected, then the objects of experience cannot introspectively seem to be mind-independent. I suggest that one possible source of the assumption that the thesis of mind-independence enjoys introspective support stems from assuming that mind-independence follows from object-distinctness, which is itself taken to be introspectively discernable. However, as I have argued, there are good reasons to think that the latter assumption is false.²⁹

3.4. Phenomenist Transparency

Before considering Harmanian transparency in the next section, I would like to close this section with an answer to the question of how phenomenist transparency is related to modest transparency. Does it follow, for instance, from Moore’s commitment to the

²⁸ See Campbell (2002), Millar (2014) and Demircioglu (2015) for further discussion.

²⁹ Broad’s following remarks are sometimes quoted in the literature in support of the thesis that introspection reveals mind-independent objects: “In its purely phenomenological aspect seeing is ostensibly salutatory. It seems to leap the spatial gap between the percipient’s body and a remote region of space. Then, again, it is ostensibly prehensive of the surfaces of distant bodies as colored and extended... It is a natural, if paradoxical, way of speaking to say that seeing seems to ‘bring one into direct contact with remote objects’ and to reveal their shapes and colors” (1952: 10). For lack of space, I will not discuss these remarks in detail, but I hope the reader will allow me to barely assert that, intended as a description of the “purely phenomenological aspect” of seeing, there are good reasons for doubting the accuracy of Broad’s observations.

latter that he is committed to the former? I will argue that the two transparency theses are distinct, and Moore is not committed to phenomenist transparency.

Phenomenist transparency is, let us recall, the thesis that it is possible to introspectively attend to the intrinsic features of experiences. Modest transparency is the thesis that it is possible to introspectively attend to the experiencing act. Now, assuming that what is meant by “experience” in the formulation of phenomenist transparency is the experiencing act,³⁰ it is clear that phenomenist transparency follows from modest transparency only if introspective attention to the experiencing act requires introspective attention to its intrinsic features. However, this conditional can be intelligibly challenged. That is, it seems that one can consistently deny that it is possible to introspectively attend to the intrinsic features of the experiencing act while accepting that it is possible to introspectively attend to the experiencing act.

Let us consider the view that the experiencing act is “featureless,” in other words that it does not have any intrinsic features. More specifically, let us consider the following view that Butchvarov attributes to Sartre and (rather hesitatingly) to Moore:

[Sartre] held (1) that a consciousness (or, we may say, an act or a state of consciousness) necessarily has an object, it is always of, directed toward, something, and (2) that the consciousness has no contents, no intrinsic constitution, that everything it is it owes to its object. This view is strikingly similar to Moore’s...It is that if you try to consider the (act of) consciousness you do find something, but something that is entirely transparent, translucent, without any nature or character or content of its own. (1998: 25)³¹

A defender of this “featureless experiencing” view holds that it is not possible to introspectively attend to the intrinsic features of the experiencing act, because there are none; however, he might still claim that it is possible to introspectively attend to the experiencing act. After all, as Butchvarov describes the view, “you do find something” (that is, “the (act of) consciousness”) when you introspect, whereas that thing does not have any intrinsic nature of its own.

4. Harmanian Transparency

Harmanian transparency is, let us recall, the following thesis:

³⁰ See fn. 32 below.

³¹ Van Cleve and Hill attribute what I call the “featureless experiencing” view to Moore. Van Cleve writes: “Moore denies that experiences have intrinsic features. Instead, they owe everything they are to their relation to their objects” (2005: 217). And Hill writes: “According to Moore, consciousness is featureless” (2009: 77). It is clear that Van Cleve and Hill mean the experiencing act by “experience” and “consciousness,” respectively.

Harmanian transparency: it is impossible to introspectively attend to the intrinsic features of experiences.

On a straightforward interpretation, what Harman means by “experience” is, as I have suggested earlier, “the experiencing act”. So, we have the following version:

Experiencing-act transparency: it is impossible to introspectively attend to the intrinsic features of the experiencing act.

It is important to note that despite the fact that Moore does *not* endorse ultimate transparency, but only modest transparency (see Section 2), he might still be reasonably interpreted as holding experiencing-act transparency. Ultimate transparency entails experiencing-act transparency, but the converse does not (or need not) hold. There might well be good reasons for attributing Moore the view that the experiencing act does not have any intrinsic features (see subsection 3.4). Furthermore, if Moore holds this “featureless experiencing” view, then he is thereby committed to the *impossibility* of introspectively attending to the intrinsic features of the experiencing act whilst holding that it *is* possible to introspectively attend to the experiencing act. The contemporary debate on Moore’s views concerning introspection and transparency usually fails to take note of the distinction between ultimate and experiencing-act transparency and the distinction between modest and phenomenist transparency. However, it seems to me that without these distinctions at hand, no serious lesson about Moore’s position can be reasonably drawn.

I now turn to a central question of this section: is the transparency thesis Harman argues for experiencing-act transparency? I claim in the following subsection that the answer is no.

4.1. “Mental Paint”

Harman formulates the thesis of experiential transparency he endorses in terms of the notion of “mental paint.” He writes:

In the case of a painting Eloise can be aware of those features of the painting that are responsible for its being a painting of a unicorn. That is, she can turn her attention to the pattern of the paint on the canvas by virtue of which the painting represents a unicorn. But in the case of her visual experience of a tree, I want to say that she is not aware of, as it were, the mental paint by virtue of which her experience is an experience of seeing a tree. (1990: 39)

Mental paint is the mental analogue of the paint of a real painting. It is the paint on what one might call “the mental canvas” *by virtue of which a given experience has the*

content it has. Such remarks strongly suggest that the transparency of experience that Harman endorses concerns the mental paint or picture of experience. So, we have the following version of Harmanian transparency:

Mental-paint transparency: it is impossible to introspectively attend to the intrinsic features of the mental paint.

It is clear that mental-paint transparency is different from experiencing-act transparency, because mental paint involves those intrinsic features of an experience by virtue of which that experience has, say, the content with the tree as its intentional object, and also because it is *not* by virtue of the experiencing act that that experience has *that* content. This is, in turn, because the experiencing act would otherwise always have the same content, although, clearly, the experiencing act might be directed towards different contents. The mental paint gives the content with the tree as a constituent, i.e. the content towards which the experiencing act is directed. The central point is that mental paint *is* a vehicle of representation, whereas the experiencing act is *not*. The intrinsic features of the experiencing act, if there are any, fall under what Block (1995) calls *mental latex* (as opposed to *mental paint*), which involves those “properties of the experience that don’t represent anything” (p. 29).³²

An instructive way to get a better understanding of the thesis of mental-paint transparency is by appreciating what Harman defends that thesis against, and the answer is the sense-datum theory (see especially pp. 34-40).³³ The sense-datum theory

³² Just as Harmanian transparency admits two different interpretations, namely experiencing-act transparency and mental-paint transparency, phenomenist transparency also admits two correspondingly different interpretations, which I label *phenomenist experiencing-act transparency* and *phenomenist mental-paint transparency*. According to phenomenist experiencing-act transparency, it is (difficult but still) possible to introspectively attend to the intrinsic features of the experiencing act; and, according to phenomenist mental-paint transparency, it is (difficult but still) possible to introspectively attend to the intrinsic features of the mental paint. Two sorts of cases that phenomenists typically appeal to in their attack on representationism are blurry vision and double vision (see, for instance, Boghossian and Velleman (1989) and Tye (2002)), and it seems to me that these cases support different phenomenist transparency theses. In the case of blurry vision, phenomenists argue that blurriness is not presented as a property of the objects of experience but as a property of the experiencing act itself: what introspectively seems to be blurry is not the objects but the experiencing itself. So, this case is better conceived as providing support for phenomenist *experiencing-act* transparency. However, in the case of double vision, what introspectively appears to be double cannot be the experiencing-act itself but could reasonably be taken as those features of the experience by virtue of which it has a certain content. Consequently, double vision is better interpreted as providing support for phenomenist *mental-paint* transparency.

³³ The only alternative to representationism that is taken into consideration in Harman (1990) is the sense-datum theory, and this suggests that Harman assumes in that paper a particular conception of “qualia” (or “phenomenal qualities”), according to which qualia are intrinsic, consciously accessible and non-representational properties of *sense-data*, and takes himself to be arguing that there are no qualia thus understood. For a similar conception of qualia, see Tye (1994: 61). It has later been clearly recognized by

holds that what one is directly aware of when one perceives, say, a tree is not the tree itself, but something like the intrinsic features of a mental picture by virtue of which the tree is represented in the experience. According to this theory, experiences do not enable the experiencing subject to have direct contact with the external, mind-independent world; rather, experiences are regarded as openness to a kind of private inner realm (the mental paint) that is interposed between the subject and the world. In line with this, sense-datum theorists hold that what one finds through introspecting one's own experiences is the intrinsic features of the mental paint.

If the thesis of mental-paint transparency is true, then it straightforwardly follows that sense-datum theorists are wrong in thinking that we can introspect mental paint. Harman insists that this thesis is supported by introspection. What we find through introspecting our experiences, Harman claims, are not mind-dependent, inner objects that are interposed between us and mind-independent objects, but mind-independent objects themselves. According to him, it is introspectively clear that the objects of our experiences are (or seem to be) mind-independent (or that they reach all the way to the mind-independent objects themselves). Therefore, Harman holds, introspection testifies against the sense-datum theory and supports mental-paint transparency instead.

The argument Harman has in mind for the thesis of mental-paint transparency seems to run as follows: the objects of experience introspectively appear to be mind-independent; if it were possible to introspectively attend to the intrinsic features of the mental paint, then the objects of experience would introspectively appear to be mind-dependent; therefore, it is not possible to introspectively attend to the intrinsic features of the mental paint (the thesis of mental-paint transparency). It seems to me that either premise can be plausibly challenged. However, my objection below will be specifically directed against the premise asserting that the objects of experience introspectively appear to be mind-dependent.

4.2. Mental-Paint Transparency

Does the thesis of mental-paint transparency accurately represent what we find in our experiences through introspecting them? Does introspection support the thesis that it is *impossible* to attend to the intrinsic features of the mental paint? The answer I give to these questions is based on the answer I give to the question above, i.e. whether the objects of experience introspectively seem to be mind-independent. The reasons

various philosophers that there is another conception of qualia that does not entail the existence of sense-data. For an excellent discussion of various conceptions of "qualia", see Tye (2015).

presented for a negative answer to the latter question also count as reasons for a negative answer to the former questions. The argument for the thesis of mental-paint transparency rests on the premise that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent. However, if this premise is false (which is, to emphasize, not to say that those objects introspectively seem to be mind-dependent), then it might well be the case, *so far as introspection is concerned*, that the objects of experience are sense-data and their features (i.e. Harman's mental paint) and therefore that we might well attend to sense-data and their features. If this is so, then the *impossibility* claim in the thesis of mental-paint transparency is not supported by introspection.

The central idea here is that introspection supports the thesis of mental-paint transparency only if the objects of experience introspectively seem to be mind-independent. This is because if the objects of experience do not introspectively seem to be mind-independent, then so far as introspection is concerned, the objects of introspective attention might well be internal or mind-dependent. However, there are strong reasons for doubting that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent (see subsection 3.3). Therefore, there are strong reasons for holding that introspection does not support the thesis of mental-paint transparency: for all introspection tells us, we *might* well be attending to the intrinsic features of the mental paint.³⁴ If the objects of experience do not introspectively appear to be mind-independent, then mere introspection does not by itself support the thesis that we cannot introspectively attend to the mind-dependent features of the mental paint.

An instructive way to get a better idea of the objection I am raising against the thesis of mental-paint transparency is to formulate it in terms of the traditional debate between direct realism and indirect realism. The central question around which this debate is structured is whether we are (ever) directly aware of mind-independent, worldly objects through having perceptual experiences. The answer direct realism gives to this question is "yes", and the answer indirect realism gives is "no". According to indirect realism, we are (always) aware of mind-independent objects only by being directly aware of mind-dependent, internal objects like ideas or images (as classical empiricists put it³⁵) or sense-data. Mind-dependent objects, on indirect realism, figure in our experiences as constituents of "a veil of perception" over the external world, and what we can find through introspecting our experiences is only a sort of "interface" between

³⁴ In particular, mere introspection does not disfavor a view like Papineau's defended in a recent article: "I deny that *any* of the conscious features of experience are representational. In my view, it's all paint" (2014: 2).

³⁵ As Hume, for instance, writes: "Nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and...senses are only the inlets, through which these images are conveyed, without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object" (1748/2000, Sect. 12, p. 152).

the subject and the external world. So far as I can see, Harman's "mental paint" is just another word for the good old notions "veil of perception" and "(perceptual) interface," and indirect realism is a view about the nature of perceptual experience that denies Harman's thesis of mental-paint transparency: it is, according to indirect realism, the mental-paint (or "the veil") that we can only introspectively attend to – we cannot introspectively "see through" it. Now, the question whether introspection supports the thesis of mental-paint transparency can be adequately understood as the question whether introspection counts against (or otherwise disfavors) indirect realism, and the answer Harman gives to both questions is "yes". However, my point is that introspective evidence counts against indirect realism only if the objects of experience introspectively seem to be mind-independent and there are good reasons to think that they do not introspectively seem to be mind-independent. So, the conclusion is that there are good reasons to think that introspection does not count against indirect realism, according to which all we can introspect is the mental paint.

Once the issues involved in the discussions of experiential transparency are clearly disentangled from one another, I believe that it is relatively easy to see that there are strong reasons against mental-paint transparency. Firstly, we need to distinguish object-distinctness from mind-independence; we also need to further appreciate that the latter does not follow from the former, and that there are good reasons against thinking that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent. Secondly, mental-paint transparency is conceptually independent from experiential-act transparency, and a failure to appreciate the distinction might result in assuming that the former enjoys the same introspective support as the latter (which, I would like to note in passing, is strong). Thirdly, and finally, the question whether introspection supports mental-paint transparency should be distinguished from the question whether there are any good arguments or sophisticated reasons against the sense-datum theory. Harman (1990), for instance, goes to great lengths to show that the argument from illusion for the sense-datum theory is "either invalid or question-begging" (p. 39). If Harman is right that the argument from illusion suffers from some hideous defects, then the sense-datum theorists might well be wrong in thinking that they have good theoretical reasons for holding that the objects of experience are mind-independent. Nevertheless, that by itself has no bearing on whether mere introspection disfavors the sense-datum theory. Or, conversely, we might have good arguments for the thesis that the objects of experience are mind-independent. For instance, it has been claimed in the literature that the question of how our perceptual experiences justify our beliefs about the external world can only be adequately answered by holding that the objects of experience are mind-independent. However, the point is that such sophisticated reasons do not appear to have any bearing on what introspection by itself favors.

It is worth noting that an interpretive puzzle about Moore's position receives a straightforward dissolution by drawing the above distinctions between non-equivalent transparency theses. The puzzle is this: how can Moore, *qua* a defender of the sense-datum theory, plausibly hold that our experience and its features are transparent to introspection? Is there not an obvious tension between those two theses? Martin (2002) writes:

Talk of the diaphanous nature or transparent nature of experience traces back to Moore's infamous attack on idealism, but it is not clear that its current usage really matches what Moore had in mind (after all, Moore himself endorsed a form of the sense-datum theory of perception). (p. 378, fn. 3)³⁶

Here, Martin not only gives expression to the puzzle, but also points to the direction we should take. Martin is right that it is not clear that the current usage of "the transparency of experience" matches what Moore had in mind. In fact, given what I have argued above, it is clear that it does *not* match. The putative puzzle arises only if we assume that Moore endorses mental-paint transparency. Holding both the thesis of mental-paint transparency and the sense-datum theory would be a serious confusion, one we should hesitate to attribute to a philosopher like Moore; *that* would really be a puzzle. However, Moore does not endorse mental-paint transparency. All we can attribute to him is a different transparency thesis, which is the thesis of modest transparency articulated in Section 2. Failure to appreciate distinctions such as these gives rise to puzzles that are otherwise avoidable.

5. Conclusion

Let me finish by highlighting the central theses that I have argued for in this paper. Firstly, Moore holds the thesis of modest transparency, and is primarily concerned with showing that the experiencing act is not ultimately transparent. Secondly, representationists can consistently agree with Moore that the experiencing act is only modestly, but not ultimately, transparent. Thirdly, the transparency thesis that representationism endorses is Harmanian transparency. Fourthly, Harmanian transparency can be understood in two different ways, *viz.* experiencing-act transparency and mental-paint transparency. Fifthly, the thesis of mental-paint transparency is supported by introspection only if the objects of experience introspectively seem to be mind-independent but there are powerful reasons to think that they do not introspectively seem to be mind-independent.

³⁶ Stoljar (2005) states the puzzle as follows: "The puzzle starts from the observation that the Moore to whom the insight concerning diaphanousness is credited is the very same Moore who famously defended the sense-datum theory" (p. 6). The puzzle is also mentioned by Tye (2002).

There is no such thing as *the* thesis of experiential transparency, and the standard distinction in the literature between weak and strong transparency is incapable of doing justice to the richness of the options available. What we rather have is a long list of non-equivalent transparency theses, some of which are better supported than others by introspection, and some of which are loaded with theoretical presuppositions on which introspection is simply silent. Specifying what mere introspection can tell us about our experiences is a notoriously tricky business, but this should not serve as a license for *assuming* that the objects of experience introspectively seem to be mind-independent (rather than merely distinct from the experiencing act) or represented (as opposed to primitively presented). A broader lesson I draw can perhaps be expressed as a dilemma: either separate the wheat of introspection proper from the chaff of ordinary opinion about experience, or stop claiming that introspection by itself favors a particular account of experience.

6. References

- Alston, W. (1999). "Back to the Theory of Appearing." *Philosophical Perspectives*, 13: 181-203.
- Berkeley, G. (1999). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.
- Block, N. (1995). "Mental Paint and Mental Latex." *Philosophical Issues*, 7: 19-49.
- Boghossian, P. and Velleman, D. (1989). "Color as a Secondary Quality." *Mind*, 98: 81-103.
- Brewer, B. (2006). "Perception and Content." *European Journal of Philosophy*, 14(2): 165-181.
- Broad, C. D. (1952). "Some Elementary Reflections on Sense-Perception." *Philosophy*, 27(100): 3-17.
- Butchvarov, P. (1998). *Skepticism About the External World*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Coates, P. (2007). *The Metaphysics of Perception*. New York: Routledge.

- Crane, T. (2000). "Introspection, Intentionality, and the Transparency of Experience." *Philosophical Topics*, 28(2): 49-67.
- Crane, T. (2006). "Is There a Perceptual Relation?" In T. Szabo Gendler & John Hawthorne (Eds.), *Perceptual Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Demircioglu, E. (2012). "Christopher Hill: Consciousness." *Erkenntnis*, 77(1): 149-154.
- Demircioglu, E. (2015). "Naïve Realism and Phenomenological Directness: Reply to Millar." *Philosophical Studies*, 173(7): 1897-1910. DOI 10.1007/s11098-015-0583-1.
- Ducasse, C. J. (1951). *Nature, Mind, and Death*. La Salle, IL: Open Court.
- Farkas, K. (2010). "Independent Intentional Objects." In T. Czarnecki, K. Kijanija-Placek, O. Poller & Jan Wolenski (Eds.), *The Analytical Way*. London: College Publications.
- Harman, G. (1990). "The Intrinsic Quality of Experience." *Philosophical Perspectives*, 4: 31-52.
- Hellie, B. (2007). "That Which Makes the Sensation of Blue a Mental Fact: Moore on Phenomenal Relationism." *European Journal of Philosophy*, 15(3): 334-366.
- Hill, C. (2009). *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2000[1748]). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, F. (2009). "The Knowledge Argument, Diaphanousness, Representationalism." In T. Alter & S. Walter (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, M. (2009). "Heirs of Nothing: The Implications of Transparency." *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(3): 574-604.
- Kind, A. (2003). "What's So Transparent About Transparency?" *Philosophical Studies*, 115: 225-244.
- Kriegel, U. (2007). "Intentional Inexistence and Phenomenal Intentionality." *Philosophical Perspectives*, 21(1): 307-340.

- Loar, B. (2003). "Transparent Experience and the Availability of Qualia." In Q. Smith & A. Jokic (Eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, F. (2014). "Is the Sense-Data Theory a Representationalist Theory?" *Ratio*, 27(4): 369-392.
- Martin, M. G. F. (2002). "The Transparency of Experience." *Mind & Language*, 17(4): 376-425.
- Millar, B. (2014). "The Phenomenological Directness of Perceptual Experience." *Philosophical Studies*, 170: 235-255.
- Moore, G. E. (1903). "The Refutation of Idealism." *Mind*, 12(48): 433-453.
- Moore, G. E. (1922). *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Papineau, D. (2014). "Sensory Experience and Representational Properties." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 114(1): 1-33.
- Raleigh, T. (2009). "Understanding How Experience "Seems"." *European Journal of Analytic Philosophy*, 5(2): 67-78.
- Stoljar, D. (2004). "The Argument from Diaphanousness." *Canadian Journal of Philosophy*, 34(1): 341-390.
- Strawson, P. F. (1979). *Perception and Its Objects*. In G. F. MacDonald (Ed.), *Perception and Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Travis, C. (2004). "The Silence of the Senses." *Mind*, 113(449): 57-94.
- Tye, M. (1984). "The Adverbial Theory: A Defense of Sellars Against Jackson." *The Philosophical Review*, 93: 195-225.
- Tye, M. (1994). "Qualia, Content, and the Inverted Spectrum." *Nous*, 28(2): 159-183.
- Tye, M. (2002). *Consciousness, Color, and Content*. London: MIT Press.
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. London: MIT Press.
- Tye, M. (2015). "Qualia." In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>

Van Gulick, J. (2015). "Troubles for Radical Transparency." In T. Horgan, M. Sabates & D. Sosa (Eds.), *Qualia and Mental Causation in a Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

This Page Intentionally Left Blank

The Ideas of the Self and Time in Hume: Are these Two Ideas Reconcilable? †

[Hume'da Kendilik ve Zaman İdeleri: Bu İki İde Uzlaştırılabilir mi?]

Volkan ÇİFTECİ *

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 22.05.2019 / Accepted: 25.06.2019

DOI:

Research Article

Abstract: The Cartesian/Substantial self (the traditional self) is a view which holds that the self is an agent who is the subject of all our mental states, i.e., thoughts, perceptions and so on. It also holds that the self is identical to itself at different times. However, on Hume's account, we have no such idea. That is, the self preserving its identity through time is a fiction. Hume states that all ideas must be derived from impressions (the Copy Principle). Nevertheless, there is no such persisting impression; so, there is no idea of the persisting self. However, even though, there is no single impression of time that corresponds to the idea of time, Hume argues that we do have the idea of time. This paper investigates Hume's view that the self is an illusion by concentrating on the role of (associative) imagination and memory. Furthermore, it aims to clarify Hume's idea of time. It appears that the ideas of the self and time are co-dependent. Yet, Hume rejects that we have the idea of the persisting self; whereas, he admits that we have the idea of time. Considering the Copy Principle, it appears that there is an inconsistency between the two claims at issue. The present paper also discusses whether this inconsistency can be remedied.

Keywords: the self, time, illusion, reality, reconcilability.

Öz: Kartezyen/Tötsel kendilik (geleneksel kendilik) fikri; kendiliğin/benliğin, algı ve düşünce gibi bütün zihin hallerinin öznesi olan bir fail olduğunu ileri süren bir görüştür. Bu görüşe göre, "ben" tüm zamanlarda kendisiyle özdeş olmalıdır. Ancak,

† This paper is an extended and revised version of a part of the unpublished dissertation titled *Revealing the Fact: the Inseparable Relation between the Self and Time* which I submitted to Middle East Technical University, Department of Philosophy in Ankara in 2017.

* **Author Info:** Dr. Res. Assist. - Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Esenboğa-Ankara, TURKEY.

E-mail: volkan_cifteci@yahoo.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5576-6255>

To Cite This Paper: Çifteci, V. (2019). "The Ideas of the Self and Time in Hume: Are these Two Ideas Reconcilable?" *MetaZihin*, 2(1): 33-47.

Hume'a göre bizde böyle bir ben idesi yoktur. Şöyle ki, farklı zamanlarda özdeşliğini koruyan bir kendilik düşüncesi bir kurgudan ibarettir. Hume, tüm idelerin izlenimlerden çıkarsandığını savunur (Kopya İlkesi). Fakat sürekliliğini koruyan bir izlenim olmadığı için, sürekli değişmeden kalan bir kendilik idesi de yoktur. Buna karşılık, zaman idesinin çıkarsanabileceği bir zaman izlenimi olmamasına rağmen, Hume bizde zaman idesinin olduğunu iddia eder. Bu yazıda, Hume'un benlik yanılması fikri, çağrışımsal imgelem (*associative imagination*) ve belleğin oynadığı rollere vurgu yapılarak araştırılmaktadır. Bunu yapmak için, Hume'un zaman anlayışının aydınlatılması gerekir. Bu da kendilik ve zaman idelerinin karşılıklı gereklilik (*co-dependency*) içerisinde olduklarına gönderme yapar. Kopya ilkesini göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu iki idea arasında bir tutarsızlık olduğu göze çarpar. Bu yazıda ayrıca, bu tutarsızlığın ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: kendilik, zaman, yanılma, gerçeklik, uzlaştırılabilirlik.

1. Introduction

Our general tendency concerning the self is to think it as a real subject that is the agent of all our mental states. That is, the self is considered as an entity, namely, the *substance* of all our inner and outer experiences. This traditionally considered self, Locke says, is “a thinking, intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and place [...]” (1999: 318). This is also what we understand by the Cartesian/Substantial self. On Descartes' account (1985a; 1985b) the self is a simple and identical subject (*substance*) that owns our perceptions and thoughts, i.e. the subject of properties. Contrary to this, the view that the self is an illusion¹ suggests that the existence of the “I” – a conscious entity that preserves its identity through time – is problematic. In fact, the view of the illusion of the self tells us that beyond the particular experiences there is nothing we can call the self; there is no particular impression corresponding to the idea of the self. On this view, such a self is a mere play of our imagination, a deceptive appearance. It is therefore a subjective experience. In other words, there exists no entity at all in the real world that is the real object of this experience. After what has been said so far, it must not be difficult to see that the Humean view of the self is a serious criticism directed towards traditionally considered self. On closer inspection, it is seen that the view of traditional self assumes time to account for the self that persists through change. Likewise, Hume's view of the self as a collection of the successive perceptions must presuppose time as well.

¹ By illusion of the self we should not understand that the self does not exist at all; rather, we should notice that there exists no simple idea of the self persisting through time.

Otherwise, the succession of perceptions, i.e., perceptions following one another in a temporal sequence cannot be accounted for.

This paper aims to show that Hume's ideas of the self and time are co-dependent. In the course of this, it elaborates Hume's idea of the illusory/imaginary self by focusing on the reasons that produce the illusion of the persisting self over time. Therefore, in this paper, it is essential to inquire into Hume's idea of time. Although Hume considers personal identity as an illusion, he seems to argue for the existence of the idea of time, which seems to violate the Copy Principle – each idea is a copy of a preceding impression. Taking into account that both ideas are derived by the same operation of the mind (imagination and memory), there appears to arise an inconsistency. The present paper also tries to answer whether this inconsistency can be remedied.

2. The Illusion of the Persisting Self

Actually, the root of the claim that the self is an illusion can be traced back to Buddha. For example, Giles (1993) considers Hume as a “no-self theorist” – who rejects the idea of personal identity entirely – like Buddha. Insofar as the self in the traditional sense is considered, Hume's theory of the self might be thought of as “the no-self theory”. However, Hume revisits this idea and reconsiders it. In the beginning of the discussion of personal identity in *A Treatise of Human Nature*, Hume explicitly asserts that we can have no idea of the self at all. Undoubtedly, at first glance, it takes quite a time to process this claim, let alone to understand and admit it. For common sense tells us just the opposite; it clearly tells us that we have a real idea of ourselves. Hume opens the section of the *Treatise* which is entitled “Of Personal Identity” with a criticism directed against those who support the view of the substantial self:

There are some philosophers, who imagine we are every moment conscious of what we call our self; that we feel its existence and continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. (2007: 164)

Having rejected that we have an idea of the self, he asks the question: “[But] from what impression could this idea be deriv'd?” (2007: 164). His response is that we can never give an answer to this question unless we fall into an apparent contradiction. What Hume thinks is that the idea of the persisting self simply results from a confusion or a mistake. The explanation of Hume's denial of this idea of the self – the self which exists beyond the succession of particular perceptions and is self-identical over time – can be found in the following passage:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or

pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. (2007: 165)

It deserves to point out, as Giles (1993) states, that some critics of Hume think the use of first-person pronoun "I" damages Hume's view of the illusion of the self. However, Giles denies this, referring to a distinction between the verbal (conventional) and ultimate (metaphysical) level at which the idea of the self can be employed (1993: 184). On Giles account, in using the word "I", Hume does not commit himself to "the existence of self at the ultimate level"; instead, the first-person pronoun is used at the conventional level (1993: 188). Hume's contention is that we can never catch any idea of the self at the ultimate level. Through introspection, what we can notice is nothing but some particular perception alone. Here, it is important to emphasize that for Hume all particular perceptions (impressions²), including perceptions concerning the self, are "different, and distinguishable, and separable from each other, and may be separately consider'd, and may exist separately, and have no need of anything to support their existence" (2007: 164). Thus, according to Hume, as Morrison expresses, "the sensation is a matter of discrete atomic impressions" (1978: 182). This point is essential in Hume's rejection of the idea of the substantial self. Reasonably, one may argue that there must be a "thing" or a "real bond" that holds discrete impressions together. Nevertheless, Hume's idea of discrete atomic impressions, albeit problematic, suggests that each single impression can exist on its own without being in need of anything whatsoever.

What Hume denies is that we have an idea of the unchanging and permanent self. On Hume's view, the self or the person must be considered as a train of mental events which follow one another in a temporal flux. Therefore, the self, according to him, is "nothing but a bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement" (2007: 165).

In order to support that we have no idea of the self, Hume provides three basic premises. The first one is that all ideas start with impressions. That is, for every idea we must have a corresponding impression. Hume states that "all our simple ideas proceed, either mediately or immediately, from their correspondent impressions." (2007: 164). Garrett calls this Hume's "precedency principle" (the Copy Principle³), according to which "the idea of X must always be preceded by an impression of X" (1981: 342). Hume

² Hume says: "ALL the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS". Impression are "all our sensations, passions and emotions", while ideas are "the faint images of these [impressions] in thinking and reasoning [...]" (2007: 7).

³ Garret (2008) states that the Copy Principle is expressed in Hume's proposition: "that all our simple ideas in their first appearance, are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them" (2007: 9).

explicitly says: There must be one single impression which causes every real idea. Clearly, this claim is a reflection of his empiricism.

His second premise is that for any impression to bring about the idea of the self it must preserve its identity over time; or in Hume's words, for an idea of the self, there has to be a corresponding "impression [that] must continue invariably the same thro' the whole course of our lives [...]" (2007: 164). This premise is essential since, it signifies the temporal character of Hume's view of the self.

Finally, his third premise is that we do not have any single impression of the self that is "constant and invariable". After posing these three premises, he asserts that there is no persisting self through time:

But there is *no impression constant and invariable*. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently *there is no such idea* [emphasis added]. (2007: 164)

There is no idea of the persisting self. Hume says, upon reflection, one can come across a particular perception; that's all! Through introspection, one cannot encounter the *simple* and *permanent* impression corresponding to the idea of the self; rather, one observes the multiplicity of discrete perceptions. There are indeed two different ideas of the self in Hume's mind. One concerns the *simplicity* of the self and the other does the *identity* of it (2007: 165). In the former case, Pitson (2002) explains, Hume thinks of the *synchronic* identity, which holds the identity of the self at one time, i.e., an instantaneous unity. In the latter case, Pitson continues, Hume has in mind the *diachronic* identity, which suggests the identity of the self at different times, i.e., a unity of succession. However, in the mind there can only be perceptions which "pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations" (2007: 165). That is, there is nothing in the mind but the flow of perceptions. Upon this, Giles states that "there is consequently never any simplicity within the mind at one time nor identity at two different times." (1993: 177). On Hume's account, there is no single persisting idea of the self to which the transitory perceptions refer or by means of which they are united. If we might want to re-construct Hume's argument in a syllogistic form, then, the argument would run as follows:

Premise (1): For every idea there must be a correspondent impression (the Copy Principle)

Premise (2): For one impression to be the cause of the idea of the self it must preserve its identity over time (it must be "constant and invariable")

Premise (3): We have no impression of the self that is “constant and invariable”.

Conclusion: Therefore, there is no idea of the self.

As a matter of fact, Hume’s denial of personal identity and his endorsement of the bundle theory have much to do with the operation of the associative imagination, the role of the memory, and the idea of time.

3. Reasons That Produce the Illusion of Personal Identity

According to Hume, the self is the succession of perceptions – perceptions following one another in a temporal order. Numerically identical self through time is an illusion. But, why does human nature has a mistaken tendency to think that the persisting self really exists? Hume asks: Why do we have such a powerful tendency “to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro’ the whole course of our lives?” (2007: 165). In fact, this question has two main answers which can be found in the operation of (associative) imagination and memory.

Hume says that philosophers fall into error of the idea of personal identity. Then, he sets out to question the reason for them to fall into such a mistake. In his account, the idea of such an identical self results from the confusion of *diversity* with *identity*, the confusion caused by the operation of imagination upon sense impressions. Hume draws an analogy between the identity we attribute to an entity other than a person (table, plant etc.) and to a person (self) (2007:165). He begins with the former:

We have a distinct idea of an object, that *remains invariable and uninterrupted thro’ a suppos’d variation of time* [emphasis added]; and this idea we call that of identity [...] We have also a distinct idea of several different objects existing in succession, and connected together by a close relation; and this [is an idea] of diversity [...] [T]hese two ideas of identity, and [of diversity] perfectly distinct [...] they are generally confounded with each other. *That action of the imagination*, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects, are almost the same to the feeling [...] The relation facilitates the transition of the mind from one object to another, and renders its passage as smooth as if it contemplated one continu’d object. This resemblance is the cause of the confusion and mistake, and makes us substitute the notion of identity, instead of that of [diversity]. (2007: 165-166)

As a result of the operation of the imagination, we mistake “the succession of related objects” (diversity) for the persisting object (identity). The important point here is that the imagination assumes the existence of the idea of time (or forms/derives this idea simultaneously) through which an object is regarded to remain identical. Otherwise, it

makes no sense to discuss whether an object can remain numerically identical through change.

We should notice that, for Hume, the so-called identity of an object is in fact the collection of distinct perceptions. Hume uses an argument by analogy to justify that personal identity results from the same confusion of identity and diversity, resulted from the “operation of the imagination”:

The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects. (2007: 169)

As in the case of objects, we must realize that the self is the succession of discrete perceptions spread out over time. Hume renders “the self” fictitious, since he states that we mistake the idea of the persisting self through time for the idea of the succession of various different perceptions:

Thus we feign the continu'd existence of the perceptions of our senses, to remove the interruption: and run into the notion of a soul, and *self*, and substance, to disguise the variation. But we may farther observe, that where we do not give rise to such a fiction, our propension to confound identity with relation is so great, that we are apt to imagine something unknown and mysterious, connecting the parts, beside their relation; and this I take to be the case with regard to the identity we ascribe to plants and vegetables. (2007: 166)

In both cases, i.e., in the production of the identity of an object and that of the self, the operation of the (associative) imagination plays a central role. Therefore, this operation apparently gives rise to the confusion of the identity and diversity by which, as Giles argues, we feel obliged to invent a “supportive principle of unity” like the self (the soul) as substance, i.e., the bearer of all perceptions (1993: 11). Thus, the operation of imagination cannot be dissociated from “the unity of time”. For, to think of such a self, the imagination must suppose time through which the self must preserve its identity. That is, for the imagination to be able to remove the interruption and disguise the variation, it must assume time. It requires the idea of time to bind together the multiplicity of perceptions, which takes place at different moments. It seems that the ideas of the persisting self and time are somehow related.

Furthermore, the contribution of the memory in the production of the (fictitious) identity of the self (as Locke holds) cannot be neglected. Hume asks: “[B]y what relations this uninterrupted progress of our thought [identity] is produc'd, when we consider the successive existence of a mind or thinking person?” (2007: 170). First, he

considers the three relations of resemblance, causation, and contiguity⁴ from which, the connection (association) of ideas, and the notion of personal identity proceed. Having said a little about it, Hume sets aside the relation of contiguity, and then moves on to discussing those of resemblance and causation. Yet, he begins with shedding some light on the role of the memory first:

For what is the memory but a faculty, by which we raise up the images of past perceptions? And as an image necessarily resembles its object, must not the frequent placing of *these resembling perceptions in the chain of thought, convey the imagination more easily from one link to another, and make the whole seem like the continuance of one object* [emphasis added]? In this particular, then, the memory not only discovers the identity, but also contributes to its production, by producing the relation of resemblance among the perceptions. (2007: 170)

This passage explains the role of the memory in the production of the illusion of self-identity. There is in fact a crucial point we need to focus here. In contributing to the production of the self-identity, the memory must have the elements of time, that is, the ideas of the past, the present (and the future). It must also have the idea of their relation, i.e., the unity (the idea) of time; for, how else can the memory “raise up the images of past perceptions”, unless it relates the past to the present? In the absence of time, any idea concerning the self would not be any concern to us; that is, we would not attribute an identity to the self. For successive perceptions cannot be thought of identical through change without time; perceptions need a certain period of time to be unfolded over successively. Upon this, Giles reminds that there is no persisting self; instead, there is the “uninterrupted progress of thought within our imagination” (1993: 190). This idea of the uninterrupted flux of perception is a temporal idea, since “it is something that occurs over an extended period of time.” (Giles, 1993:190). As pointed out, the ideas of the self and time seem to be co-dependent.

In the production of the illusion of the self-identity, more important part is attributed to the relation of causation:

As to causation; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. (2007: 170)

The relations (of ideas) at issue make the smooth transition from one idea to another possible for the mind. As to the resemblance, this transition happens when “our

⁴ These three relations are the “things” that hold the different perceptions together. Hume calls them “the principles of union among ideas”. See Hume, 2007: 60.

imagination runs easily from one idea to any other that resembles it "; as regards the contiguity, it occurs when our imagination "run[s] along the parts of space and time in conceiving its objects" (2007: 13). And finally, as to the causation, the imagination passes from one to another easily insofar as the Copy Principle is accepted, that is, the effect (the idea) is preceded (copied) by the cause (the impression).

As Garret expresses, there is "no real idea of a metaphysically substantial self"; instead it is "an idea of a bundle of perceptions that are related by resemblance and causation" (1981: 340), produced by the imagination and memory. As regards memory, Hume says: "Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person." (2007: 170). To make his account of the self a little more understandable, Hume makes use of the following analogy of theatre:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor identity in different [...] The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd. (2007: 165)

Despite the analogy between the mind and a theatre, the mind should not be mistaken for a place where the play is performed. Hume rejects the idea of the self as a container in which every perception whatsoever takes place. On his account, the self is not the persisting "I" (soul) to which all particular perceptions must refer. Nor is it "something" that functions as a sustainer of all these perceptions. Rather, it is the collection of the successive perceptions.

4. The Reality of the Idea of Time

Having started to read Hume's account of time (and space) presumably the first thing that strikes the eye is the inconsistency or contradiction in his line of thought. Recall that Hume's denial of the idea of the self relies mainly on his Copy Principle. Contrary to this, while he argues that there is no one impression corresponding to the idea of time, he abstains from applying the same reasoning that he employed in the denial of the idea of the self. Even though the way we possess the idea of time is the same with the idea of the self, Hume clearly avoids rendering the idea of time an illusion. Instead, having discussed the matter at length, he acknowledges the possibility of the existence of the idea of time. Taking into account what has been said so far, it seems that we face an inconsistency. We have two propositions: (1) there is no idea of the identical self; (2) there is the idea of time. Are these two propositions compatible with each other considering the Copy Principle? At first sight, they do not seem so. So, in order to settle

the issue, we need to examine Hume's idea of time and try to understand why this inconsistency seems to arise.

The Copy Principle dictates that all simple ideas must be derived from simple impressions. Yet, there is no single particular perception corresponding to the idea of the self; so, there is no idea of the persisting self. Then, following the same line of thought, we must say that since there is no particular impression of time, there can be no idea of time. Therefore, time must be considered as a mere illusion; it must be fictitious. However, Hume does not say that; he does not claim that the idea of time is an illusion. Rather, he states that we have the idea of time. Given this, the two ideas at issue do not seem to run parallel to each other. It appears that there is an incompatibility between the ideas of the self and time.

5. Reconciling the Illusion of the Self and the Reality of Time

In fact, Hume denies a view of the substantial time existing prior to and independently of impressions, which is to function as the measure of them all. Still, claiming that we do not have the idea of the self, whereas we do have the idea of time gives the impression that there is an inconsistency in Hume's line of thought. However, if we approach the ideas at issue in terms of "abstract general ideas", this quasi-inconsistency disappears.

Hume rejects that "any idea has all the characteristics we are uncritically inclined to attribute to the idea of ourselves, but he does not and could not deny that we have any such idea" (Garrett, 1981: 341). Penelhum argues that we have an idea of the self; yet, this complex idea "will not be derived from one impression, but will be derived from the whole series of perceptions that make up the series that I have" (1976: 14). Garrett agrees with Penelhum on this, claiming that even though, for Hume, we do not have any idea of an uninterrupted, and invariable "impression of self or substance", perhaps we still do have "impressions of ourselves" (1981: 341). Hume says: "But *self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference.*" (2007: 251). Upon pondering the nature of "impressions of ourselves", Garrett (1981) takes into account an analogous case, i.e., space and time:

Hume asserts that we have ideas of space and time, yet denies that we have any distinct impressions of space or time, he is accused of violating his own "precedency" principle [...] But such an accusation misconstrues Hume's principle, and thereby fails to recognize the way in which his theory of abstract ideas is meant to vindicate it. There is of course no such impression as the impression of space, but many complex impressions are impressions of spatially-arranged simple impressions, and thus have the feature of spatiality [...] Furthermore, the idea of any such impression could be made to serve as the abstract idea itself: since all impressions with spatial relations are members of the class of

spatial things, the idea of any such impression may [...] serve as the particular idea representing the whole class of resembling things. Similar considerations apply in the case of time. And these considerations are sufficient, for Hume, to explain *the existence of the ideas* [emphasis added] in question. (1981: 342)

How we get “the particular idea of space” (representing the entire set of spatial things) is important; since, the mind’s taking notice of the ideas of space and time works in a similar fashion. Therefore, the way we derive the idea of space can be used as a model for the idea of time. Furthermore, as Waxman states, the employment of Hume’s principle [of resemblance] to the case of time is, “even more unavoidable than that of space”, because, “whereas ideas of spatial features originate only in vision and touch” the source of temporal ideas extends beyond this domain (2008:77):

The idea of time, being deriv’d from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensation, will afford us an instance of an abstract idea, which comprehends a still greater variety than that of space, and yet is represented in the fancy by some particular individual idea of a determinate quantity and quality. (2007: 28)

Unlike the idea of the self, Hume proposes that, even though the idea of time is not a particular, separate, and unchanging impression, it is “the bundle of impressions” (the idea of empirical framework) derived from perceptions successively arranged. That is, the idea of time is “the general idea of succession” (Baxter, 2016: 187). Moreover, it must be noted that whereas Hume associates space with co-existence, he considers time in terms of succession. That is, when we explain the idea of space we inevitably requires impressions belonging to “the class of spatial things”; yet, in the case of time, impressions arrayed successively will suffice for the derivation of the idea of time.

Now let us speak of the similarity between the way we get the idea of self and time. In Hume’s view, we have the abstract general idea of time. That is, this idea, in a sense, exists, i.e., it is not an illusion. The question is: how do we come to have this idea? In parallel with the claim that we have “impressions of ourselves”, here we can say that we have “impressions of time” (and space). It is certain that we do not have a particular idea of time corresponding to a particular impression; instead, we have an abstract general idea of time which arises from various impressions belonging to the class of temporal things.

For Hume, there is no particular/simple impression of the persisting self; nor is there that of time. Nevertheless, the absence of these particular impressions cannot prevent us from coming to have the ideas of the self and time. As discussed earlier, there might be a certain class of impressions (of ourselves and temporal things) to which our ideas of the self and time can correspond. The notion of each member of the class of

resembling things stands for the particular idea representing the whole class (Garrett, 1981: 342). The idea of the self consists in successively arrayed different impressions; yet, for these impressions to be taken notice by the mind as a bundle or a collection, the mind must have the idea of time as an empirical framework. This suggests that time and the self mutually entail one another. Without the operation of the mind, we cannot have the idea of time in which impressions follow one another in a successive order. The idea of time is indispensable because it appears like “the mental structure” in and through which the subject can take notice of itself as a collection of different impressions.

Time is considered as an empirically formed “structure” which impressions entail to be able to make sense to the mind. In fact, Hume’s idea of time should better be regarded as a “vision”, an “outlook” or a “frame of mind”.⁵

The idea of time is not deriv’d from a particular impression mix’d up with others, and plainly distinguishable from them; but arises altogether from *the manner, in which impressions appear to the mind*, [emphasis added] without making one of the number. Five notes play’d on a flute give us the impression and idea of time; tho’ time be not a sixth impression, which presents itself to the hearing or any other of the senses. Nor is it a sixth impression, which the mind by reflection finds in itself. (2007: 29)

Hume says: “The ideas of space and time are therefore no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order, in which object exist.” (2007: 31). He further says that “tis impossible to conceive either a vacuum and extension without matter, or a time, when there was no succession or change in any real existence.”⁶ (2007:31). On Hume’s view, time consists of discrete and indivisible simple units (Baxter, 2016: 174). This position seems to require an atomic view of time, which holds that “time is a whole consisting of parts.” (Bonnen and Flage, 2000: 1). As indicated, for Hume, the parts of time and space “are inconceivable when not fill’d with something real and existent”⁷. Baxter argues that “the visible or tangible object said to ‘fill’ a part of space is that part of space.” (2016: 182); then, it can be said that each successive objects said to fill a part of time must be that very part of time. Waxman also argues similarly on the topic, saying that “at the same time we attribute real existence to objects by means of causal

⁵ Contemporary physicist N. David Mermin’s thought concerning time (and space) lies very close to that of Hume. According to him, “[s]pace and time and space-time are not properties of the world we live in but concepts we have invented to help us organize classical events” (2009: 8-9). It is important to note that, it is common to contemporary physics to take space and time together as one and call it “space-time”.

⁶ As Melamed puts it, Hume’s denial of empty time allows us to claim that his theory of time is “like Leibniz’s, a variant of the relationist family” (2014: 238).

⁷ Baxter suggests that even though he uses the term “abstract”, Hume’s idea of time is best described as “general idea”; since, time is not some mental “thing” or form we get when we remove from experience all impressions successively arrayed (2016: 181).

inference, we do so to the places and times they occupy as well (2008: 80). Therefore, it appears that insofar as we treat perceptions (objects) as real, time (and space) must be considered as real as well. Nevertheless, we must keep it in mind that space and time are “never anything present to [us], prior to and independent of experience and habit, but rather something that exists only in and through the actions and affects of associative imagination as directed upon [...] objects (impressions and ideas).” (Waxman, 2008: 76)

The idea of time is derived from the various impressions belonging to the set of successive (temporal) things. Even though, there is no particular impression from which the idea of time is derived, we can still refer to the numerous impressions allowing us to think that we do have this idea (2007: 47). To explain it briefly, the endless stream (flux) of impressions produces in the mind a “vision”, an “outlook”, – which can also be described as an “order”; a “structure”; or a “frame of mind” – in and through which alone impressions can make their appearances to us. Time has an essential role in making sense of the world. It seems to serve as to provide the manner or the way for yet-meaningless impressions to turn into a meaningful form. Hume says: “For we may observe, that there is a continual succession of perceptions in our mind; so that the idea of time being for ever present with us.” (2007: 47)

6. Conclusion

In Hume’s view, there is no idea of the self. He argues that the self that endures over time is an illusion. Hume accounts for how this illusion arises by analyzing the operation of the imagination and the role of memory. He thinks that this illusion is merely due to the confusion of identity with diversity where the relations of resemblance and causation play roles. In fact, Hume’s denial of the reality of the persisting self⁸ over time depends mainly on his Copy Principle. Nevertheless, he seems to violate this principle in favor of the existence of the idea of time. This can be interpreted as an inconsistency in his philosophy. If we take into account general ideas and reconsider the self and time in terms of them, this seeming inconsistency may disappear. To clarify, even if, there is no single persisting impression of the self, there are “impressions of ourselves”. That is, there is a general idea of the self. Likewise, even if there is no particular impression of time, there are impressions belonging to the class of temporal things. That is to say, there is a general idea of time.

⁸ Hume, in the Appendix to the *Treatise*, states that “upon a more strict review of the section concerning personal identity, I find myself involv’d in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent.” (2007: 398-99)

As regards the relation between the self and time, it can be said that without the existence of the idea of time, no kind of impressions can make themselves apparent or meaningful to the mind, i.e., the world can make no sense to the mind. They cannot do so since, as Hume says: the ideas of space and time are the ideas of “the manner or order, in which object exist” (2007: 31). For attributing any meaning to the flux of impressions, the mind requires time as an empirical framework. This shows the co-dependency between the self and time.

7. References

- Baxter, D. L. M. (2016). “Hume on Space and Time.” In P. Russell (Ed.), *The Oxford Handbook of Hume* (pp. 173-190). Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1985a). *Meditations on First Philosophy*. In J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch (Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. I, pp. 1-63). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985b). *Discourse on the Method*. In J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch (Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. II, pp. 111-151). Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, D. (1981). “Hume's Self-Doubts about Personal Identity.” *The Philosophical Review*, 90(3): 337-358.
- Garrett, D. (2008). “Hume's Theory of Ideas.” In Elisabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (pp. 41-57). Oxford: Blackwell Publishing.
- Giles, J. (1993). “The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity.” *Philosophy East and West*, 43(2): 175-200.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. In David F. Norton & Marry J. Norton (Eds.), *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, Vol. I, (pp. 1-401). Oxford: The Calderon Press.
- Locke, J. (1999). *Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Melamed, Y. Y. (2014). “What is Time?” In Aaron Garrett (Ed.), *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (pp. 232-244). London & New York: Routledge.
- Mermin, N. D. (2009). “What's Bad About This Habit.” *Physics Today*, (62): 8-9.

- Morrison, R. P. (1978). "Kant, Husserl and Heidegger on Time and Unity of 'Consciousness'." *Philosophical and Phenomenological Research*, 39(2): 182-198.
- Penelhum, T. M. (1976). "The Self in Hume's Philosophy." *The Southwestern Journal of Philosophy*, 7(2): 9-23.
- Pitson, T. (2002). *Hume's Philosophy of the Self*. London & New York: Routledge.
- Waxman, W. (2008). "Hume and the Origin of Our Ideas of Space and Time." In Elisabeth S. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (pp. 72-88). Oxford: Blackwell Publishing.

This Page Intentionally Left Blank

Fichte'nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben**[Fichte's Logical, Ethical and Intersubjective Self-Consciousness: The Non-Scientific I]****Emre BİLGİÇ***
Ankara University

Received: 14.05.2019 / Accepted: 11.06.2019

DOI:

Research Article

Abstract: In this article, I analyze Fichte's understanding of self-consciousness and discuss whether it could be regarded as a subject of scientific research. Our first goal is to explicate the Fichteian self-consciousness and to deepen our understanding of the concept of consciousness. The second one is to clarify certain aspects of Fichteian notion of consciousness that have been ignored by scientific studies on consciousness. To these ends, I examine the concept of immediate consciousness which is a fundamental element of Fichteian understanding of self-consciousness; examine the logical, ethical and intersubjective aspects of self-consciousness; and determine the intersection point of these different aspects. This point indicates becoming conscious of free self-activity, which is also the foundation of Fichte's system. Since this consciousness of freedom is based upon immediate consciousness, I claim that from the Fichteian perspective, self-consciousness cannot be a subject of scientific research, which operates indirectly. In conclusion, I argue that i) there is a discrepancy between Fichte's immediate consciousness and his philosophical reflection which brings about an explanation of self-consciousness; ii) since science, from the Fichteian point of view, agrees to be determined when it examines consciousness, it falls short of explaining freedom of consciousness.

Keywords: Fichte, consciousness, self-consciousness, freedom, self.

Öz: Bu makalede, Fichte'nin özbilinç anlayışını ele alıyor ve bu özbilincin bilime konu olup olamayacağını tartışıyoruz. İlk amacımız Fichte'nin özbilinç kavrayışını ortaya koymak ve bilinç kavrayışımızı derinleştirmektir. Bir diğer amacımız ise özbilincin

* **Author Info:** Graduate Student - Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Philosophy, Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: e-bilgic@outlook.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000.0001.7714.1272>

To Cite This Paper: Bilgiç, E. (2019). "Fichte'nin Mantıksal, Ahlaki ve Öznelerarası Özbilinci: Bilime Konu Edilemeyen Ben." *MetaZihin*, 2(1): 49-65.

bilimsel bilinç araştırmalarının ihmal edilebilecek yönlerini Fichteci bakış açısıyla göstermektedir. Bu amaçla, Fichte'nin özbilinç anlayışına temel teşkil eden dolaysız bilinç kavramını inceliyor; özbilincin mantıksal, ahlaki ve öznelerarası boyutlarını ele alıyor ve özbilincin bu boyutlarının bir araya geldiği noktayı tespit ediyoruz. Bu nokta aynı zamanda Fichte sisteminin temeli olan özgür öz-etkinliğin bilincine varmaktır. Bu özgürlük bilinci dolaysız bilinç üzerine temellendiğinden, Fichteci bakış açısından, özbilincin bir dolayım yoluyla işleyen bilime konu edilemeyeceğini ifade ediyoruz. Bu çalışmanın sonucunda, i) Fichte'nin dolaysız bilinç ile bilincin bilgisini ortaya sermiş olduğu felsefi refleksiyonun bir tür uzlaşmazlık içerisinde olduğu; ii) Fichteci bakış açısından, bilimin bilinci incelemek için yola çıktığında belirlenmeyi kabul ettiği ve bu sebeple bilincin özgürlüğünü açıklayamayacağı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fichte, bilinç, özbilinç, özgürlük, ben.

1. Giriş

David Hume, insanın bilincinin, tıpkı diğer hayvanların bilinci gibi çalıştığını; amaç koymadığını; doğa tarafından koyulan amaçları, yani arzuları yerine getirmek için uygun yollar aradığını ve böylelikle diğer hayvanların bilincinin sadece gelişmiş bir versiyonu olduğunu söylemektedir (2009: 635-636). Diğer yandan, başka bir hayvanın bilinci ile kıyaslandığında insan bilincinin bir nitelik farkı arz ettiği varsayımından yola çıkılacaksa, bu farkın insan bilincinin bir özbilinç olma, amaç koyabilme ve özgürce seçimler yapabilme ile ilişkilendirilmesi normaldir.

Günümüzde bilinç araştırmalarının bilimsel bir temele dayanması gerektiği şeklindeki yorumlar, bilimin gereği olarak bilincin nesnel bir görünümde ortaya konulmasını şart koşmaktadır. Böyle bir görünümün, bilincin ve insan bilincinin iç dünyasını yansıtacak davranışlarda, dilsel ifadelerde veya nörobilimsel araştırmalarla ortaya konulabilecek beynin sinirsel veya kimyasal yapısında ortaya çıkması beklenir. Aksi halde benim için nesne olan bir başkası için olamayacak ve bunun sonucu olarak bilinç araştırmalarında nesnellik sağlanamayacaktır.

İnsan amaç koyma ve özgürce seçim yapma özelliklerine sahip bir bilince sahipse, bu bilincin bilim tarafından incelenmesine getirilebilecek eleştirilerin yine bilimin ortaya koyacağı bir çizgide oluşturulması bizce uygun değildir. Çünkü böyle bir varsayım, bilimin hesabını vermeye çalıştığı neden-etki zincirinin, yasanın ve belirlenimin ortadan kalktığını kabul eder.¹ Öyleyse, özgürlük varsa, bu özgürlüğün daha zayıf bir

¹ Özgürlük ve bilimin bir arada düşünölebileceğini öne süren Bağdaşımcılık (*Compatibilism*) gibi akımlar mevcuttur. Bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>. Bunun yanında bu gibi akımlara, özgürlüğün tanımını değiştirerek onu gerçekliğin iç yüzünü bilmeme meselesine dönöştürdüğü gibi eleştiriler yapılabilir. Özgürlük ve bilimin bir arada olup olmayacağı meselesi bu makalenin sınırını aşmakta olduğundan bu konuyu, Fichteci özgürlük anlayışının bizim deneyimimizi temellendiren ve bilimi kuran bir işlevi olduğunu hatırlatarak noktalyorum.

ilke olduğu da düşünülebilecek bir zorunluluk ilkesinden türetilerek ortaya konması gerekmez. Bu sebeple insanın özgür özbilincini incelemek için belki de yeniden felsefe tarihine dönülmeli ve bilinci inceleyen filozofların felsefi temellendirmelerine başvurulmalıdır. Bu makalede bilincin mantıksal, eylemsel ve öznelerarası boyutlarını ortaya koyan Fichte'nin özbilinç anlayışı ele alınmış ve bu anlayışın bilinç kavrayışımıza birtakım katkılar getirmesi beklenmiştir.

Fichte özbilinci dolaysız bir bilinç, özgür eylemin bilinci olarak anlamıştır. Kurmuş olduğu sistem izah edilemeyecek bu temele dayansa da, bu temelden yola çıkarak teorik ve pratik alanı kurmaya girişmiştir. Bilincin üzerine yapmış olduğu refleksiyonda onun her şeyi kuran bir içeriğe ve mantık yasalarının kendisinden geldiği bir biçime sahip olduğunu iddia ederek, onu, mantığı ve doğayı kuran temel olarak ortaya koymuştur. Böyle bir bilincin doğal olarak mantıksal bir yapısı ve öznelerarası bir boyutu vardır. Dahası, böyle bir bilinç hem zorunluluğu hem de özgürlüğü temellendiren; doğayı ve anlağı içine alan; hem gerçekliği hem de gerçekliğin olumsuzlanmasını içeren bir çerçeveye sahiptir. Bunun sonucu olarak, ahlak da yine bilincin kendi içerisinde, kendisinin, kendi yapısından üretmiş olduğu bir şey olarak karşımıza çıkar. Kendi eylemselliğinin bilincine varan bilinçte onun kendi eylemselliğini ona yansıtan bir temel, bir karşı eylem olduğunu koyutlayan Fichte, bilincin ahlakiliğini bu karşı eylemi aşma çabası olarak savladığından, bu sonsuz çaba da aynı zamanda özbilinç anlamına geldiğinden; onun, bilincin nihai amacını, kendisinin özgür eylem olduğunun bilincine varmak olarak belirlendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyleyse Fichte'de bilincin mantıksal, ahlaki ve öznelerarası yapısı tek bir amaçta birleşmektedir. Bu amaç, sistemin aynı zamanda kurucu temeli olan özgürlüktür.

2. Özgürlük ve Zorunluluğun Özbilinç ile İlişkisi

Fichte, üstün körü bir şekilde yapılacak bir iç gözlemde bile bilincin çeşitli dolaysız değişimleri anlamına gelecek tasarımlarla karşılaştığını; bu tasarımlardan bazılarının bilinçten bağımsız bir varlığa işaret etmemesi anlamıyla özgürlük hissini eşlik ettiğini; bazılarının da bilinçten bağımsız bir varlığa işaret ediyormuş gibi görünmesiyle zorunluluk hissini eşlik ettiğini ortaya koyabileceğimizi söyler (1982: 6). Böylelikle bilincimize yöneldiğimizde ortaya en az 2 farklı durum çıkmakta ve bu da bilincimizin bilinci anlamına gelen özbilincin en az 2 farklı bakış açısından yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak, bilincin birliği kabul edildiğinde bu iki bakış açısının uzlaştırılması da gerekecektir. Bunun sonucu olarak zorunluluğun özgürlük ile açıklandığı ve özgürlüğün zorunlulukla açıklandığı iki olası sistem ortaya çıkacaktır. Fichte birinci sistemi İdealizm ikinci sistemi Dogmatizm olarak adlandırır (1982: 8-9). Dogmatizm, özgürlük hissini eşlik ettiği tasarımların nedenini kendinde-şey olarak

gördüğünden, onun nihai varış noktası belirlenimciliktir (Fichte, 1982: 13). Böylelikle, Fichte'ye göre, Dogmatizm kapsamında ele alınacak özgürlüğün bir yanlısı olduğu görülür. Öyleyse Fichte zorunluluğun bile özgürlükle açıklandığı idealist bir sistemi savunacaktır ve böyle bir sistemde özgürlük kendisini açıklayan temel olarak karşımıza çıkacaktır.

Modern bilim anlayışında, bilimin her bir özne için nesne olabilecek belirli bir nesnesi olduğunu, bu nesnenin kendi özelliklerinin ya da başka bir nesne ile olan ilişkisinin incelendiğini görmekteyiz. Diğer bir deyişle bilimin temel iddiası nesnel olmasıdır. Bu iddia aynı zamanda bilimin zorunluluğu incelediğini ortaya koyar. Öyleyse özgürlüğü temel alan Fichteci özbilincin bilimsel bir yolla incelenemeyeceğini kabul etmeliyiz. Bunun yanında Fichte, kendi felsefesine paralel olarak öznel bilgiyi temel alan bir bilim felsefesi kurmayı hedeflemiştir. Bu bilim felsefesinde bütün bilimleri temellendirerek onlara kesinliğini veren şey, öznel bir bilinç olarak özgürlüğün bilinci olmuştur. Sonuç olarak, Fichte'nin zorunluluk yerine özgürlüğü temel aldığı bir özbilinç felsefesi geliştirdiğini ve bu özbilincin günümüz bilim metotlarıyla açıklanamayacağını kabul etmek durumundayız. Çünkü, bilim bir nesneyi bilincin dolayımı yoluyla açıklarken, Fichteci özbilincin en temelde dolaysız bir bilinç olduğu görülmektedir.

3. Fichte'de Dolaysız Bilinç

Dolaysız bilinç yani herhangi bir aracı olmadan direkt olarak sahip olunan ve böylelikle tek açıklama temelini kendisi olduğu bilinç, en temelde döngüsellik problemini çözmeye çalışmaktadır. Döngüsellik bir problem olarak görülecekse bu problemin çözümü temelcilikte aranacaktır. Felsefe tarihinde temelcilik birçok farklı felsefede farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır: Değişimin temeli olarak değişmeyen töz, varlığın taşıyıcısı olarak hiçlik (Heidegger), anlamı olanaklı kılan temel olarak anlamsızlık (Deleuze), vb. Bilincin de aynı şekilde sürekli bir dolayım içerisinde olduğunda temellendirilemeyeceği düşüncesi dolaysız bir bilincin kabul edilmesini sağlamıştır. Bu kabul, dolaysız bilincin, hem bilincin hem de özbilincin kurucu unsuru olarak görüldüğü zihin felsefelerinin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Fichte'de dolaysız bilinci ele almak istediğim bu bölümde Descartes değinilmeden geçilemeyecek bir uğrak olarak karşımızda durmaktadır.

Descartes, düşünmeyi, düşünmenin nesnelere soyutlayarak kendisini düşünen bir varlık, bir zihin olarak ortaya koyabileceğini iddia eder. Bu iddiada, 'Düşündüğümü düşünüyorum', 'Benim var olduğum doğrudur' anlamına gelmektedir ki bu da

düşünceден varlığa bir geçiş yapılabileceğini ve varlığın bilgisinin düşünceyle elde edilebileceğini imler.²

Fichte, Descartes'ın özbilince ulaşırken yaptığı soyutlamanın geçersiz olduğunu zira soyutlama yapıldığına inanılan bilinçle düşünüldüğünü ve onun hiçbir zaman tek başına düşünülemeyeceğini söyler (1982: 98). Ona göre Descartes özbilince, düşünmeyi nesnesinden ayırarak ulaşmamış ancak onu zaten halihazırda dolaysızca verili olarak kabul etmiştir. Fichte, onda *cogito*'nun, '*sum*'a sonradan iliştilirilmiş olduğunu ve varlığın bilgisi dolaysız olacaksa, '*cogito, ergo sum*'un, '*sum, ergo sum*' olarak değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir (1982: 100). Bunun yanında, özbilinci açıklamak için refleksiyondan başka bir yol bulunmadığından Fichte de '*cogito*'yu terk etmemiştir.

Fichte'nin özbilinci anlamak için öne sürdüğü ayna metaforuna göre, bilinç kendini-aynalanayan aynadır (1992: 151-152). Aynada kendimize baktığımızı ve gördüğümüz şeyin bir ayna olduğunu düşünelim. Bize 'kendinizi tarif edin' deseler, karşılıklı iki ayna arasındaki sonsuzluğu dolaysız olarak bilir ama yine de tarife sonlu bir noktadan başladık. Fichte de bilinci anlamak için gösterdiği çabaya sonlu bir noktadan başlayarak özbilince refleksiyon yoluyla ulaşacak, ardından, ona mantıksal dedüksiyon yapılmadan önce ulaşılmış olduğunu düşünerek, refleksiyonla saf özbilince ulaşılmadığını ancak saf özbilincin refleksiyonu olanaklı kılarak kendisine ulaşılmasını sağladığını iddia edecektir. O halde, Descartes ile Fichte'nin dolaysız bilinci arasındaki fark da belirsizleşmektedir. Her ikisinde de dolaysız bilincin yönelimsel olmadığı iddia edilirken, bu yönelimsel olmayan bilinç, bilincin bir şeye yöneldiği edimleri üzerinde yapılan refleksiyon ve soyutlamalarla ortaya konur. Bu sorunun farkında olan Fichte,

² Descartes varlığı soyutlama yoluyla elde etmediğini, onu zihnin saf bir görüşü aracılığıyla ortaya koyduğunu aksi halde bu soyutlamanın 'Düşünen her şey vardır' öncülüne dayanacağını ifade eder. Ona göre bir kişi, var olmadan düşünmenin imkansız olduğunu kendi durumunu tecrübe ederek öğrenir (1984: 100). Diğer yandan, onun metodik şüphe yönteminin birtakım soyutlamalara ve mantık ilkelerine dayandığı da iddia edilebilir. Şöyle ki: Bir şeyden şüphe edildiği yargısı, şüphe edilen şeyin varlığının sorgulandığı modal bir önermeyi içinde barındırıyorsa, Descartes'ın şüphe eylemine nesne olan her şeyi olumsal ya da olası nesnelere olarak görmüş olduğu söylenebilir. 'X'ten şüphe ediyorum', 'Y'den şüphe ediyorum' ve 'Z'den şüphe ediyorum' ifadelerinden 'X', 'Y' ve 'Z' şüphe edilebilir varlıkları soyutlandığında geriye 'şüphe etme eylemi' kalır. Olumsal ve olası olandan koparılan bu yalın düşünce nesneleştirilmeye çalışıldığında 'Şüphe etme eylemimden şüphe ediyorum.' ifadesine ulaşılır ve bu ifadenin paradoksallığından faydalanılarak tersinin doğru olduğu iddia edilir. Çünkü bu soyutlamada 'şüphe etme eylemi'nin varlığı zorunlu olarak kabul edilir ve bu sebeple onun şüphe edilebilir bir nesne konumuna getirilemeyeceği düşünülür. Öyleyse Descartes 'şüphe etme eylemi'ni özne olarak ortaya koymanın onun varlığının zorunlu olduğunu kabul etmek anlamına geldiği varsayımından faydalanıyor ve varlığı zaten zorunlu olarak kabul edilen bir şeyi nesne konumuna getirdiğinde onu doğrallıkla olumsal ya da olası saymıyor. Ben düşüncesinin zorunlu varlığının bu şekilde ortaya koyulduğu Descartes felsefesinde, 'şüphe etme eylemi'nin bilincinin ve dolayısıyla 'düşünme eylemi'nin bilincinin dolaysız bir bilinç olup olmadığı tartışması bir kenara bırakılsa bile, onun, 'şüphe etme' eyleminin varlığından, eyleyenin varlığına giderek, kendini sadece bir düşünce değil düşünen bir töz olarak kabul etmesi, bu çıkarımın 'yeterli neden ilkesi'nin hem bir mantık ilkesi hem de maddi geçerliliği olan bir ilke olduğu kabulüne dayandığını gösteriyor.

dolaysız bilincin bir tür dolayım yoluyla elde edilemeyeceğini sonsuz çaba argümanı ile ortaya koymaktadır.

Sonsuz çaba argümanı, yönelimsel olmayan bir bilinç olmadığında bilincin izah edilemeyeceğini ve bilincin sonsuza kadar kendine yöneleceğini söyleyerek yönelimsel olmayan dolaysız bilinç durumunun varlığını, bilincin izah edilebilirliğinin kabulünü varsayarak *modus tollens* kuralıyla ortaya koyar (Kinlaw, 2014: 181-182). Bunun yanında, Fichte'nin transandantal dedüksiyon yöntemi, dolaysız bilince refleksiyonla erişildiği gibi bir izlenim ortaya çıkarmaktadır. Bu konuda bilincin dolaysız olarak görülmesi ve bu dolaysız görülemenin felsefi refleksiyonla bilinmesi arasında bir tür uzlaşmazlık vardır. Bu uzlaşmazlığı ele alan Klotz'a cevap olarak, Jeffery Kinlaw, dolaysız bilincin, yönelimsel olmayan performatif farkındalığa karşılık geldiğini bunun da eyleyirken eyleyiyor olduğunun bilincinde olmak anlamına geldiğini söylemektedir (2014: 183-184). Böylece Kinlaw, dolaysız bilincin performatif farkındalığı ile dolaysız bilincin bilinmesini ayırarak Fichte'yi bu konuda kurtarmaya çalışmaktadır. Buna benzer bir diğer ayrımı, Tugendhat (1986) anlam kuramı üzerinden yapmıştır. Tugendhat, özbilincin, doğrulanamasa bile doğru veya yanlış olabilecek bir önerme ile ifade edilebileceğini söyleyerek, direkt dolaylı bilgi ve endirekt dolaylı bilgi ayırımına gitmiştir (Tugendhat'tan aktaran Brinkmann, 1994: 229). Diğer yandan, Brinkmann söz konusu ayırmadaki direkt dolaylı bilgi ile dolaysız bilgi arasında herhangi bir farkın bulunup bulunmadığını sorgulamıştır (1994: 230). En nihayetinde dolaysız bilincin var olması ile onun bilinmesi uzlaşmamaktadır. Çünkü dolaysız bilinç bilgiye konu olduğunda onu dolaylı bir biçimde bilmeye çalışırız.

Sonuç olarak, Fichteci dolaysız bilinç ile Kartezyen dolaysız bilinç arasında çok büyük bir fark olmadığı anlaşılıyor. Bunun yanında Fichte, eylemin ötesinde bir eyleyene gitmiyor ve bu da düşünce içerisinde kalmak bir diğer deyişle bilincin dışına çıkmamak anlamına geliyor. Descartes'ta ortaya çıkan dualizm, dolaysız bilincin eyleme denk geldiği söylenerek ortaya çıkarılmadan sonlandırılıyor. Ancak bu dualist çerçevenin bir benzeri zihnin içinde yaratılıyor. Madde ve düşünce ayrımı, bilinçteki iki karşıt eylemin yani bilincin kendini olumsuzlamasının anlatımında ortaya çıkıyor.

Fichte'de dolaysız bilincin, eylemenin bilincinde olmak anlamında saf özbilince karşılık geldiği ve bu bilincin diğer bilinç biçimlerini temellendirdiği ifade edilebilir. Bunun yanında, saf özbilincin, empirik özbilinçle olan ilişkisini felsefi refleksiyonla ortaya koymaya çalışan Fichteci özbilinç anlayışı, özbilinci, empirik özbilinç olarak incelemek zorunda kalan bilimin hangi sorulara cevap veremeyeceğini gösterebilir. Bu ilişkiyi anlayabilmek için Fichteci özbilincin yapısı daha ayrıntılı bir incelemeye tabi olmalıdır. Bunun için öncelikle özbilincin mantıksal yapısını ele alıyoruz.

4. Fichte'de Özbilincin Mantıksal Yapısı

Fichte, empirik bilincin mantık ilkelerinden kaçamayacağını düşünerek işe bu ilkelerle başlar.³ İlk olarak, özdeşlik ilkesi olan $A=A'$ 'daki zorunlu bağlantının, yargılayan ben için var olduğunu ve bunun da 'Ben'in⁴ kendisiyle özdeş olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini ortaya koyar (1982: 94-96). 'Ben' kendisiyle özdeş bir birlik olarak özdeşlik yasasını taşıyorsa, $A=A$ olarak karşılaşılan mantık yasasının soyutlama yapılmadan önce 'Ben'de $Ben=Ben$ olarak kabul edildiği kabul edilmiş olur. 'Zihnin kendisinde taşıdığı bu özdeşlik, yani onun bütün özdeşlik yargılarını ortaya koymasını sağlayan şey nedir?' veya daha kısa bir biçimde 'Bu yargılarda ortak olan nedir?' sorusu Fichte'yi yargılama eyleminin kendisine götürmüş ve buradan kendi varlığını ortaya sürmenin var olması anlamına geldiğini belirlemiştir (1982: 97-99). Bu Descartes'a geri dönüş olarak görülebilir. Bunun yanında, Descartes düşüncüyü var olmanın kipi olarak belirlerken, düşüncenin bir taşıyıcısı olduğunu hayal etmişti (2015: 71). Fichte ise Ben'in özdeşliğine, bir varlığı özdeş olarak yargılama faaliyetinin, bir düşüncenin kendisiyle olan özdeşliğini⁵ gösterdiği yargısı ile ulaştığından, Ben'in düşünce ve yargılama eyleminin kendisi olduğunu kurgulayarak, Descartes'ın özbilinç anlayışını bir adım ileriye taşır.

Fichte'nin özbilinç anlayışında, Ben'in bir düşünce veya eylem olarak ortaya konabilmesinde bir diğer unsur 'Ben-olmayan'dır. 'Kendini-aynalan ayna'nın kendisini aynalama özelliği, kendisini kendi karşısına koyabilmesinde ve kendisinin sınırlanabilir olandan sınırlı olana geçişinde görünür olur. Bu görünürlük yine bir mantık yasası olan çelişmezlik ilkesi ile açıklanır (1982: 102). 'A, A-olmayan değildir' yasası, A'nın, her şey anlamına geldiği olasılıkta onun yansıtılamayacağını ya da düşünülemeyeceğini ve onun bir düşünce olarak kavranamayacağını ortaya koyar. Bu sebeple Fichte 3.temel ilkesinde bilincin kendi özdeşliğinin farkına, onun bir A'nın ve aynı zamanda A-olmayan'ın bilincine vararak vardığını, bilinci bölünebilir olarak koyarak, göstermeye çalışır. (1982: 105-119). Fichte'nin 3.temel ilkesinde öne sürmüş olduğu empirik bilinç, Brentano'nun bilincin yönelimselliği kuramını önceleyecek şekilde, 'bir şeyin bilinci' + 'bu şey-olmayanın bilinci' olarak kurulmuştur. Hem bilincinde olunan şey hem de bilincinde olunan bu şey-olmayan kendi kendileriyle

³ Fichte ilk çalışmalarından olan *Aenesidemus'un Eleştirisi*'nde, Reinhold'un 'düşüncenin yasaları üzerine yine bu yasalarla düşünülebilir' çözümlenmesine katılmakta; ancak yine Reinhold gibi mantık ilkelerinin temel ilke olamayacağını düşünerek, sadece formel geçerliliğe değil aynı zamanda maddi geçerliliğe de sahip olan temel bir ilke aramaktadır. Bu temel ilkeyi mantık ilkelerinin de kendisinden soyutlanarak elde edileceği 'Ben ilkesi' olarak belirlemektedir (2006).

⁴ Burada Ben'in varlığı empirik bilince görüldüğü şekliyle kabul edilir.

⁵ Fichte'nin ilk ilkesi 'Ben, 'Ben'imdir.' Hegel'e göre bu, düşünmenin bir önerme olarak ifade edilmiştir (1977: 127).

özdeş olarak kurulurken, onların birbirilerine göre sınırlandırılan ve sınırlandırılan oluşu, bilincin kendi içinde iki karşıt hareketi taşıdığı varlığına ulaştırır.⁶ Hegel'e göre edimlerin bu çokluğu onların ideal unsurlar olarak göreceli olduklarını gösterir ve bu karşıtlık görünürde bir karşıtlıktır. Hegel, Fichte'nin felsefi refleksiyon için yok edilmek üzere çatışki ürettiğini söyler (1977: 123). Bu karşıt gibi görünen eylemlerde A ya da A-olmayan'dan biri özsel eylemle ilişkilendirilirken diğeri eyleme karşı koyan yabancı bir eylem olarak dışlanır. Ancak bir karşıtın karşıt olarak koyulabilmesi Fichte'ye göre bir bağlaşımla zeminini zorunlu kılar yani A kısmen A-olmayan'a eşittir (1982: 110).

Fichte'nin eşitlikten ne anladığını ortaya koymak için birkaç örnek verebiliriz. P bir güvercin olsun ve bu güvercin olmayan başka bir güvercini de P-olmayan(1) olarak düşünelim. Bu durumda onlar güvercin kümesinde olmak bakımından eşittir. P-olmayan(2) olarak kötülük fikrini düşünelim. Bu durumda P'nin, P-olmayan(2) ile yer kaplayan kümesi altında bile birleştirilemeyeceği ortadadır. Ancak P-olmayan(2), Ben'im ortaya koyduğum bir şeydir ve Ben'de P-olmayan(2) kendisi ile özdeştir. Öyleyse P-olmayan(2), P ile Ben'de kendileriyle özdeş olmaları bakımından eşittir. Sonuç olarak, Ben-olmayan'ın bile Ben ile zihinde olmak bakımından birbirine eşit olduklarını kabul etmenin, Ben'in kendi bütünlüğünü ortaya koyabilmesi için şart olduğunu söylemeliyiz. Refleksiyonu bir derece daha artırdığımızda buradaki bütünlüğün Ben-olmayan ve Ben'i kapsayan bir Ben ile mümkün olduğu, ancak bu Ben bir düşünce olarak yakalanmak istenirse aynı anda yeniden bir Ben-olmayanla beraber yakalanacağını ve onun aslında yakalanamayacağını kabul etmeliyiz. Başka bir dille ifade edersek, zihnimiz üzerine düşündüğümüzde zihnimiz olmayan bir şeyi onun kapsamına alırız. Bu şey zihnimizin dışı fikridir. Zihnimizin dışı, tasarım olarak zihnimizin içindedir. Bu fikir haricinde bana temsil edilmeyen başka bir şeyin var olup olmadığını sorgulayabilir miyim? Bu soruya cevap bulabilmek için Fichte'de neyin var olduğunu tespit etmek önem taşımaktadır.

Bir şeyin varlık kıstasını anlamak için Fichte'nin gerçeklik kavramını nasıl ele aldığını ortaya koymamız gerekir. Fichte'ye göre zihinde karşıt eylemler olduğunu söylemiştik. Bir şeyin gerçek olduğunu söylemek de bu karşıt eylemlerden birini seçmek anlamına gelecektir.⁷ Bu karşıt eylemler, karşıtına göre onun gerçekliğini olumsuzlayan bir şeydir

⁶ Fichte bu karşıt hareketlerin ne olduğunu bilinçte iki tür tasarımın olduğunu söyleyerek sezdirmiştir. Bu tasarımlar özgürlüğün eşlik ettiği tasarımlar ve zorunluluğun eşlik ettiği tasarımlardır (1982: 6). Yani bilinçteki iki karşıt hareket özgürlüğün hareketi ve özgürlüğü sınırlandırılan karşı-koyma hareketidir.

⁷ Fichte'ye göre kişi buradaki seçimini mizacına göre yapmaktadır. Fichte'ye göre zihnimizde yer alan iki hissin özgürlük ve zorunluluk olduğunu söylemiştik. Kişinin bu hislerden hangisini ön planda tutacağı, onun neyi gerçek neyi olumsuzlama olarak göreceğini belirleyecektir (Fichte, 1982: 15). Öyleyse Fichte'de gerçeklik, bazı kişilere göre özgürlüğü bazı kişilere göre ise doğayı temel alarak ortaya konulacaktır. Gerçeklik anlayışında özgürlüğü temel alan kişi doğanın varlığını bir olumsuzlama olarak görecektir, doğayı temel alan kişi ise özgürlüğü doğanın bir belirlenimi olarak ortaya koyacak ve onu yadsımış olacaktır. Fichte tecrübenin

(1982: 129). Öyleyse karşıt eylemler karşıtı bastırabildiği ölçüde gerçektir.⁸ Ancak bir eylem karşıtı yok ettiğinde onun karşılaşılabileceği, kendini ona yansıtabilecek bir şey de kalmaz ve gerçeklik kategorisi ile birlikte bütün diğer kategoriler de ortadan kalkar.⁹ Nihayetinde zihnin, zihin olmayı sürdürdüğü sürece, yani birtakım refleksiyonlarda bulunulabildiği sürece onun edimlerinde en azından görünürde bir karşıtlık olduğunu; 'Ben' anlayışının 'Ben-olmayan'la beraber düşünüldüğünü ve Ben'in, Ben + Ben-olmayan¹⁰ anlamına geldiğini düşünmeliyiz. Karşımıza 'X = X-olmayan + X' olarak çıkan böyle bir denklemde X tarif edilmek isteniyorsa onun 'X-olmayan + X' olduğunu; bu tarifi tarif etmek için X-olmayan'dan geriye kalan X'in yeniden 'X olmayan + X' olduğunu ve bunun böylece sonsuza kadar gittiğini anlamalıyız. Fichte'nin bu konuda verdiği örnek şu şekildedir: "Baylar, duvarı düşünün...Baylar, duvarı düşüneni düşünün...Baylar, duvarı düşüneni düşüneni düşünün." (Copleston, 2010: 53). Bu örnek özne konumunda bulunan X'in nesne haline getirmeye çalışıldığında sonsuza kadar kaçtığını göstermektedir. Ben tarif edilmek istendiğinde o Ben-olmayan'la ilişki içerisinde sonlu bir noktadan tarif edilecektir ve bilincin empirik olarak ifadesi ancak Ben-olmayan'a kısmi bir gerçeklik vermekle mümkün olacaktır. Öyleyse bilincin dolaysız olarak görüldüğü söylene de o ancak dolaylı olarak bilinir.¹¹ Fichte sonlu eylemlerin birbirine karşıtlığı anlamına gelecek bilinçten, onların karşıtlığının aşıldığı tek bir eylem anlamına gelecek bilince yükselmek ister. Ancak, bu görevi herkesin kendi başına başarabileceğini; sonsuz eylemin gösterilemeyeceğini ve onu herkesin kendi içinde kendisinin görülemediğini söyleyerek felsefi refleksiyonun zihinsel görü ile görülenmiş bir kendi bilinci üzerine yapıldığını ifade etmek istemiştir¹² (Fichte, 1982: 38).

anlağı açıklayamayacağını ancak anlağın tecrübeyi açıklayabileceğini düşünerek idealist çizgiyi tercih etmiş ve doğanın bir tür kendinin olumsuzlaması olarak Ben-olmayan olduğunu söylemiştir. Zaten felsefenin amacının deneyimi açıklamak olduğunu ifade ederken (1982: 6) aslında özgürlüğün açıklanmaya gereksinim duymadığını ve zaten açıklanamayan temel olarak en başa koyacağını hissettirmiştir.

⁸ Şu şekilde bir çözümleme yapılabilir: Özgürlüğü temel alan kişi onu sınırlandıran eğilimlerini reddedebildiği ölçüde gerçeklik kazanırken, belirlenmeyi temel alan kişi arzularının peşinden koştuğu gerçeklik kazanacaktır. Yani kendisini bir düşünce ya da kendisini bir istek olarak belirlemek kişisine göre değişir ve Fichte'nin kendisini bir istek olarak belirlemeyi yanlış bilinç olarak okuduğu söylenebilir. Çünkü, özgürlük-zorunluluk ilişkisini ele alış biçimiyle arzunun düşünce ile açıklanabileceğini ancak düşüncenin arzu ile açıklanamayacağını da kabul etmiş olur.

⁹ Fichte'de diğer kategorilere gerçekliğini veren şey gerçeklik kategorisidir (Fichte, 1982: 100).

¹⁰ Diğer bir deyişle bilinç bilinç olmayı sürdürdüğü sürece Özgürlük+Zorunluluk, Gerçeklik+Olumsuzlama, Düşünce + Arzu'dur.

¹¹ Bilincin dolaysız olarak görülenmesi ve bu bilincin felsefi refleksiyonla kavranması arasındaki uzlaşmazlık için üçüncü bölüme bakınız.

¹² Fichte'de zihinsel görü (*Intellektuell Anschauung*), kendinin saf düşüncesi, saf özbilinc, Ego=Ego, 'Ben varım' demektir (Hegel, 1977: 119). Bu Fichte'nin ifadesiyle 'Biliyorum, çünkü eyliyorum' anlamına gelir (1982: 38).

Fichte bilincin mantıksal yapısını onun eylemsel yönünü açığa çıkarmak için ortaya koymuştur. Ona göre pratik ilkenin düşünülebilirliği teorik ilkenin düşünülebilirliğine bağlıdır (1982: 123). Bu bölümde Fichte'ye göre bilincin mantıksal yapısını kısaca gösterdik. Bunun yanında, üçüncü bölümde ele aldığımız dolaysız bilinç ile onun bilinmesi arasındaki uzlaşmazlık bu bölümde zihinsel görü ve felsefi refleksiyon arasında karşımıza çıkmıştır. Fichte felsefi refleksiyon için sözün bittiği yerde zihinsel görüyü işaret etmiştir. Bu görü bilincin ahlaki yönünü işaret etmektedir ve bir sonraki bölümde bilincin ahlaki yönünü ele alacağız.

5. Fichte'de Özbilincin Ahlaki Yönü

Fichte'de zihnin karşıt eylemlerinde Ben'e karşıt olarak koyulan eylemin yine Ben tarafından koyulduğunu ve aslında bu eylemin Ben olduğunu önceki bölümlerde görmüştük. Burada bilincin eyleminin bir karşıt eylem olarak belirlediği itki kavramı ve bilincin bir çaba olarak nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duracağız.

Fichte'nin bilinci kendi içinde bir engelle karşılaşmadan sonsuza kadar ilerleyen bir eylemsellik olsaydı, onun eylemselliği kendisinin farkına varamayacak ve kendisini kendisine yansıtamayacaktı. Ancak bilinçte en azından görünürde karşıt eylemler bulunur ve bu eylemler birbirinin olumsuzlanmasıdır. Bu olumsuzlama sayesinde bilinç kendisini tanıyacak bir ayna bulur. Bir idealist olan ve özgürlüğün ancak bir özgürlük ilkesi olarak en başa konulup bütün belirlenimlerin formunu ve içeriğini belirleyen bir şey olarak tasarlandığında savunulabileceğini düşünen Fichte'nin bilinçte karşılaşılan tasarımlardan özgürlük hissini eşlik ettiği tasarımları Ben olarak, zorunluluğun eşlik ettiği tasarımları ise Ben-olmayan olarak ortaya koyması kaçınılmazdır. Bu anlamda Ben özgür bir eylem olarak kabul edilirken, Ben-olmayan onun hareketini engelleyen bir sınır olarak doğaya ve özel olarak da itkilere denk gelecektir. Böylece bilincin eylemi kendini, doğayı ve itkileri aşmaya çalışan bir çaba olarak anlayacaktır. Aslında Fichte felsefesinde özgürlüğün kendisi de bir itkidir, ancak bütün tikel itkilerden ayrılarak bir üst itki olarak okunur. Diğer yandan, bu tikel itkilerin temelde özgürlük itkisinin açığa çıkması olduğu ve bütünlüğünde ona karşıt olmadığı kabul edilmektedir (Wood, Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi, 2006: 385). Özgürlük ve tikel itkiler arasındaki ilişki Ben ve Ben-olmayan (koyma ve karşıt koyma eylemi) arasındaki ilişki ile aynıdır. Tikel itkiler, özgürlük itkisinin bölünerek belirlenmiş konuma gelmesidir. Ben ancak bu sayede kendinin özgür bir itki olarak bilincine varır.

İtkiler bir engel olarak görüldüğünde, Ben kendisini itkilerden bağımsız saf düşünce olarak ortaya koymuş olur. O özgür bir eylemde bulunduğunu iddia ettiğinde, bu eylem itkileri reddeden, yani doğanın vermiş olduğu amacı reddeden bir eylemdir.

Diğer bir deyişle belirli eylemler dışsal bir amaca bakılmaksızın kendi uğruna yapılmaktadır (Copleston, 2010: 74). Ödevden kaynaklanan eylemi, Kantçı anlamda, kategorik buyruğa uymak olarak tanımlarsak¹³, Fichte'de bilincin ahlaki yapısının, bilincin kendi içerisinde kendisini sınırlandırıp bu sınırı aşmaya çalışmasıyla kendisini bir eylemsellik olarak tanıması anlamına gelecek sonsuz bir çaba olarak ortaya çıkan yapısı olduğunu anlayabiliriz. Yani Fichte'de zihinsel görü kategorik buyruğa denk gelmektedir. Dolaysız bilinç olarak özgürlüğün bilinci ahlakidir ve ancak ahlaki olduğu sürece bir özbilinç olarak kalabilmektedir.

Bilincin kendisinin farkına varmasını sağlayan bu ahlaksal yön karşıt eylem anlamına gelen itkilerin ortadan kaldırılmasını amaçladığından, yani amacının kendisinin farkına varmasını sağlayan engeli ortadan kaldırmak olduğundan, bu karşıt eylemlerin bilincin belirli bir yapısı tarafından belirli bir denge içerisinde korunması gerekir.¹⁴ Bu bilincin öznelerarası yapısıdır.

6. Bilincin öznelerarası yapısı

İnsan bilincinin öznelerarası bir boyutu olduğu iddiasını doğrulamak zor değildir. Örneğin, küçük yaşta kaybolan ve insanlarla büyümeyen çocukların bir dil geliştiremediği, birlikte yaşamış olduğu hayvanları taklit ederek büyüdüğü ve bulduktan sonra da dil ve toplumsal becerilerini geliştiremeyerek topluma uyum sağlayamadığı görülmüştür.¹⁵ Toplumsallığın ve dilin, bilincin gelişimindeki rolü, bir özbilinç olarak insan bilincinin bir diğer özbilinçle kurulduğu konusunda bir ipucu verebilir.

Fichte'de hem ahlaki eylemin ortaya çıkması hem de onun sürekli kılınması bir diğer öznenin ortaya konmasına bağlıdır. Öncelikle ahlaki eylemin, düşüncenin doğayı ve itkileri aşma çabası olarak sonsuz bir çabaya denk geldiğini söylemiştik. Ancak bu itkileri sınırlandırma, özgür eylemin bu itkiyi sınırlandıran bir amaç koymasıyla mümkündür. Fichte'ye göre amaç sadece çağrı (*Aufforderung*) biçiminde sunulur (Wood, Fichte's Intersubjective I, 2006: 72). Wood, Fichte'nin çağrı kavramını kullanma nedeninin, bu kavramın bir şey yapabilme düşüncesi ile bir şey yapmak zorunda olma düşüncesi arasında bir ara kavram olması olduğunu düşünür (2006: 73). Çağrı kavramı bilincin öznelerarası özelliğini göstermektedir. Bunu şu şekilde yorumlamak istiyorum:

¹³ Fichte, Kant ahlakının takipçisidir ve ona itkilerin olumsuzlanması üzerinden içerik vermeye çalışmaktadır. Hatta Neuhauser, Fichte'nin amacının kategorik buyruğun daha özenli bir tündengelimini yapmak olduğunu iddia ediyor (2010, s. 215).

¹⁴ Burada korunan itkiler beden anlamına gelecektir. Fichte'nin hak kuramının temelinde beden vardır.

¹⁵ Oxana Malaya, Rocham Pnigieng bu örneklerden ikisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Oxana_Malaya; https://en.wikipedia.org/wiki/Cambodian_jungle_girl

Ahlaki eyleme çağrı, bir diğer öznenin yani bir diğer özgür olanın zorunlu tasarımıyla mümkündür. Zorunlu olarak deneyimlediğim öyle bir tasarım vardır ki bu tasarımın içeriği özgürdür. Bu zorunlu tasarım beni diğer zorunlu tasarımları aşmaya zorlar. Çünkü ben bu başka ile özgürlüğün zorunluluğunu öğrenir ve kendimi özgür olarak koymamın ahlaki bir zorunluluk olduğunu düşünürüm ve bunu özgürlüğümü zorunlu olarak ortaya koymak yani tanınmak için yaparım.

Fichte'de özbilinci olanaklı kılan öznelarası boyutun bir toplumsallık içinde veriliyor oluşu, özgürlüğün sadece diğer özgür varlıklar tarafından eğitilerek (*Erziehung*) olası hale geldiği bir çözümlemeyi de beraberinde getirir. Özerklik de bu anlamda başkalarından etkilenmeyi reddetmek değil, başkalarından doğru şekilde etkilenmek anlamına gelir (Wood, Fichte's Intersubjective I, 2006: 75).¹⁶ Fichte'ye göre eğitimin iki hedefi, her türden amacın farkedilmesini sağlamak ve çocuğun zihnini ahlaka yöneltmektir (2000: 310). Birinci hedef diğerlerinin özgürlüğüne saygıyı içerecek şekilde çocuğun çağrıya cevap verme kapasitesini geliştirmek, ikinci hedef ise özgürlüğün kendisini istenir kılmaktır¹⁷ (Gottlieb, 2016: 132). Gottlieb'in (2016) de işaret ettiği gibi, Fichte'de diğerlerinin özgürlüğüne saygı ve hak kavramı, bilincin öznelarası yapısının ahlaki eyleme çağrının biçimsel koşulu olmak dışında ahlaki eylemin sürekliliğini koruyan bir yanının da olduğunu gösteriyor. Bu kabaca şu şekilde ifade edilebilir: 'Seni senden koruyan bir diğeri vardır.'¹⁸ Hatırlanacağı üzere bilincin ahlaki doğası onu itkileri aşmaya itmektedir; ancak tüm itkiler aşıldığında bu bilinç çaba olmaktan çıkacak ve zaten çaba olarak tanımlanmış olan bilinç ortadan kalkacaktır. Kısacası bir diğer özne, hem kişiye etkisini aşmasını isteyen bir çağrıda bulunuyor hem de bu çağrıya cevapta ortaya çıkan çabanın sürekliliğini koruyan hukuki ve toplumsal bir temel sağlıyor.

Başa dönecek olursak, bilinçte, iki karşıt eylemin Ben ve Ben-olmayan'ın, sırasıyla bireysel ben ve doğa olarak koyulduğunu söylemiştik. Burada bir diğer bireysel Ben'in, bireysel Ben için sadece bir karşıt eylem anlamına gelmediği,¹⁹ aynı zamanda kendi eyleminin de bir parçası olduğu ortaya çıkıyor. Diğer deyişle, bir diğer özne, bilinçteki

¹⁶ Özbilincin doğayı ve itkiyi aşmak için sonsuz bir çaba olduğu düşünüldüğünde, başkası tarafından doğru olmayan bir şekilde etkilenmek, Ben-olmayan tarafından belirlenmenin özendirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Fichteci bir eğitim felsefesi hiyerarşik bir eğitimi dışlamakta ve bunun özbilincin oluşumunda birtakım sıkıntılara sebep olabileceğini öngörmektedir.

¹⁷ Fichte'nin gelişimsel bilinç çözümlemesi, insanların özgürlüğü isteyen ve belirlenmeyi isteyen iki farklı mizaca sahip oldukları söylemiyle çelişiyor görünmektedir.

¹⁸ Fichte, bilinç için, bir diğer öznenin zorunluluğunu şu şekilde ortaya koyar: "Sen yoksan, Ben yokum; Ben yoksam sen yoksun" (1982: 172-173).

¹⁹ Fichte açıkça Thomas Hobbes'un "İnsan insanın kurdudur" anlayışını reddediyor. İnsanın insan olması için bir diğeri ile kurulacak hukuki çerçeveyi şart koşuyor.

karşıt eylemlerin aslında tek bir eylem olduğunu gösteren, bu eylemin hem özgürlük hem de zorunluluk boyutlarında bulunan, bir bireysel Ben için hem Ben'e hem de Ben-olmayan'a karşılık gelen, hem bir varlık hem de varlığın olumsuzlanması olan bir kesişim alanı gibidir.²⁰ Böyle olunca kişinin bir diğerinden bağımsız olarak tek başına gerçekleştirebileceği itkinin olumsuzlanması anlamına gelecek bir ahlak yasası da bulunamayacaktır.

Öznelerarasılığın nasıl bilincin hem koşulu hem de koruyucusu olduğunu anlamak için Fichte'nin zihin-beden arasındaki etkileşim problemini nasıl anladığına daha yakından bakmak gerekir. Fichte eylemin kendisini zihin olarak koyduktan sonra, bedeni ve doğayı ona karşıt ve onun hareketini sınırlandıran zihnin karşı hareketi olarak koymuştu. Öyleyse beden eylemin kendisine ışık tuttuğu bir ayna görevi görmektedir. Bu ayna ortadan kalktığında herhangi bir bilincin olanağı bulunmamaktadır. Bu yüzden bedenin, ahlaki eylemin aracı olarak korunması gerekmektedir. Bu koruma bir bireyin politik hakların taşıyıcısı olarak tanınmasını şart koşmaktadır. Bu tanımın öznelerarası bir boyutta olduğu düşünülecek olursa, bir diğer özne bilinç için, transandantal bakış açısından, bilincin kendisini koruyacağı bir çerçeveyi koyması anlamına gelecektir.

7. Bilimsel olarak incelenemeyecek Fichteci özbilinç

Bilinç alanındaki bilimsel araştırmaların içedönük bir yöntemle (örn. fenomenolojik yöntem) yapılamayacağı söylendiğinde, aslında bir özbilinç olarak incelenecek bilincin Ben değil O olarak incelendiği söylenir. Bu anlamda bilimin Fichteci özbilinci konu edinemeyeceği görülür.

Fichte'de bir diğer özbilinç, bilinç araştırmasını yapan kişinin bilincinin koşulunu oluşturan bir şey olarak ortaya çıkar. Fichte felsefesinde 'Bu bilim insanı neden başka bir alan yerine bilinci incelemeyi seçmiştir?' sorusu önemli hale gelir. Bu seçim öyle ya da böyle özgür bir seçimse, bilincin incelenmesinin bilinci inceleyecek özgür seçimi de içine alarak genişletilmesi ve yeniden içedönük bir yöntemle başvurulması gerekir.²¹

²⁰ Fichte'de bir diğer özne olan Sen kavramı, Ben ve O'nun bir sentezidir (1982: 72).

²¹ Fichte'de özgür olan edime özel bir yön verildiğinde bilimin alanına geçilmiş olunur; yargı gücü yasaları uygulamaya ya da uygulamamaya ve hangi yasayı hangi nesneye uygulayacağına özgürce karar verir (Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine, 2006: 92-94). Yani ben bilincimi incelerken uygulayacağım yasayı kendim seçiyorsam, bilincimin içinde böyle bir özgürlük barındırıyorsam, ardından seçmiş olduğum yasanın bilincimin özgürlüğünü açıklayacağını nasıl ortaya koyabilirim? Örneğin bilinci davranışçı bir modelle ya da nörobilimsel bir yaklaşımla incelemeyi yine bilinç seçiyor, ardından bu seçimi sanki bilinç yapmamış gibi ona bir açıklama modeli olarak dayatıyor. Zorunluluk-Özgürlük ilişkisi Fichte'nin istemeyeceği bir şekilde tersine çevrilmiş oluyor.

Bir başka karşı çıkış özbilincin öznelarası yapısı ile ilgili olabilir. Bilim insanının kullandığı önermesel dil, bir karşılıklı etkileşim içerisinde ortaya çıkmışsa, bilinç araştırmalarında bu etkileşime tabi olan bilim insanının bu etkileşimin dışına çıktığında, yani objektif bir gözlemci olduğunu iddia ettiğinde yine bu etkileşimin aracı olan bu dili kullanması ne kadar meşrudur? Öyle görünüyor ki bu Fichte'ye göre bilincin öznelarası yapısını reddetmek anlamına gelecektir.

Özbilincin bir diğer boyutu olan ahlaki boyutu da bilimsel bilinç araştırmalarının görmezden gelebileceği bir boyuttur. Fichte'ye göre özbilinci ortaya serecek bir çözümleme, onun ne yapmamız gerektiğini söyleyen yapısının da bir çözümlemesi olmak zorundadır.

Sonuç olarak, bilincin yapısını inceleyen ve bu yapıyı bilimsel olarak ortaya koyduğunu ya da koyacağını düşünen okulların ortak özelliği özbilinci uzamsal bir şey üzerinden incelemesidir. Elbette ki bu okullar özbilinci bir beden olarak incelemeyeceğini onun özgürlük boyutuna dokunduğunu iddia edebileceklerdir. Diğer yandan, Fichteci özbilincin, bir diğer Ben üzerinden incelenemeyeceğini; böyle bir inceleme yapıldığında bilincin onu kuran özgürlük yönünün değil bedensel yönünün inceleneceğini ve bu incelemenin en nihayetinde gerçekleştirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Fichteci perspektif, bilincin öznel yönünün dolaysız olduğunu, bu dolaysızlığın özgürlük anlamına geldiğini ve bu özgürlüğün de karşılıklı etkileşimde kendisinin bir çaba olarak bilincine vardığını söylemektedir.

Bilimsel olduğunu iddia eden bilinç araştırmaları Fichteci perspektifle nereye konumlandırılabilir? Fichte felsefesi bilincin dışına sığanmayacağı transandantal bir felsefe olduğuna göre bilinç araştırmalarını yapan özne ve bu araştırmaya konu olan nesne Fichte'de bilincin belirli türden edimleriyle incelenir. Ona göre bilimin nesnesi, zorunluluğun eşlik ettiği tasarımlar, yani varlığın olumsuzlanması anlamına gelen Ben-olmayan'dır. Burada bilim bilinci değil, doğayı incelemiş olacaktır ki bu da bilincin öz-etkinliğinin yadsınması anlamına gelecektir. Bir diğer özbilinci incelediğini söyleyen bilimsel yaklaşım, özbilincin öznel boyutunu ve özgürlüğünü daha en başından izlenemeyecek bir şekilde dışarıda bırakacaktır.

8. Sonuç

Fichte'de bir özgürlük anlatısı olarak özbilinç, özgür eylemin kendi eylemselliğinin farkına varmasıdır. Bu eylem kendisini sonsuz bir çaba olarak kavrarken, bu çabanın aynı zamanda belirli bir şeyi aşma çabası olduğu ortaya konulmaktadır. Bu durumda bilinçte birbirine karşıt edimlerin bulunduğu kabul edilir. Ben ve Ben-olmayan olarak isimlendirilen bu edimlerden ikisinin de ortadan kalkmaması ve bilincin sürekliliğinin

sağlanması için burada bir nicem olan Ben'in aynı zamanda bir başka Ben'e ihtiyaç duyduğu görülür. Bu diğer Ben, Ben'e, Ben-olmayan'ı aşması için çağrıda bulunmakta ve aynı zamanda bu çabanın sürekli kılınması için de Ben'e bedeni koruyacak politik ve hukuki zemini sağlamaktadır. Öyleyse Fichteci özbilinç en temelde eylemsel ve öznelerarasıdır. Bilincin eylemsel oluşu onun ahlaki doğasını açığa çıkarırken, öznelerarası boyutu da bu ahlaki yapının sürekliliğine zemin hazırlar.

Çağdaş bilim her bir özne için nesne olabilecek bir şeyi konu edinir. Bilimsel olduğunu iddia eden bilinç araştırmaları, bilinci Humecu bir tarzda girdi ve çıktı meselesine indirgemek zorunda kalmaktadır. Böylelikle bilincin kendisiyle ilişkisi anlamına gelebilecek ve sadece öznel olarak bilinecek dolaysız bir bilinç konu edilemez. Fichte özgürlüğün bilinci olan bu dolaysız Ben bilincini sisteminin en başına koyar. Ancak böyle bir dolaysız bilinç varsa bu nasıl ifade edilecektir? Fichte bu dolaysız Ben bilincinin nesnel hale getirilemeyeceğini söylerken onu bir eylem olarak sezebileceğimizi anlatmaktadır. Diğer yandan, yapmış olduğu felsefi refleksiyon ile bilincin eylemselliğinin ve öznelerarasılığının bilgisine ulaşır. Nihayetinde, Fichte'de zihinsel görü ile felsefi refleksiyon arasında yer alan boşluk bu sistemin en zayıf noktalarından biri olarak göze çarpmaktadır.

Son olarak bilimin idealist bir temelde yapılmadığı ve bilincin bir nesne olarak başka bir bilincin dışında durduğu göz önüne alınırsa, Fichteci anlamda onun özgür ve ahlaki doğasına ulaşamayacağı ortadadır. Çünkü böyle bir araştırma Fichteci bakış açısından Ben-olmayan tarafından belirlendiği önsel olarak kabul edilen empirik bilinç üzerine yapılan bir araştırma olacaktır.

9. Kaynakça

- Brinkmann, K. (1994). "Tugendhat on Fichte and Self-Consciousness." D. Breazeale ve T. Rockmore (Der.), *Fichte: Historical Contexts, Contemporary Controversies* içinde (s. 220-233). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Copleston, F. (2010). *Alman İdealizmi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Descartes, R. (1984). "Objections and Replies." J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (Çev. ve Der.), *The Philosophical Writings of Descartes* içinde (s. 63-397). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa.
- Fichte, J. G. (1982). *The Science of Knowledge*. İng. Çev. ve Der. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fichte, J. G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*. İng. Çev. ve Der. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right*. İng. Çev. Michael Baur. Der. Frederick Neuhausser. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics*. İng. Çev. ve Der. Daniel Breazeale ve Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2006). "Aenesidemus'un Eleştirisi." Çev. Özlem Barın. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Der.), *Alman İdealizmi I: Fichte içinde* (s. 33-59). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006). "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine." Çev. Meryem Uçar. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Der.), *Alman İdealizmi I Fichte içinde* (s. 60-111). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gottlieb, G. (2016). "Fichte's Developmental View of Self-Consciousness." Gabriel Gottlieb (Der.), *Fichte's Foundations of Natural Right içinde* (s. 117-137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1977). "Exposition of Fichte's System." H. S. Harris ve Walter Cerf (İng. Çev. ve Der.), *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy içinde* (s. 119-154). Albany: State University of New York Press.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. The Floating Press.
- Kinlaw, J. (2014). "Self Determination and Immediate Self-Consciousness in the Jena Wissenschaftslehre." T. Rockmore ve D. Breazeale (Der.), *Fichte and Transcendental Philosophy içinde* (s. 176-189). New York: Palgrave Macmillan.
- Neuhausser, F. (2010). "Fichte Kuramının Kökleri: Aklın Birliği Fikri." Çev. Erdal İşbir. Arslan Topakkaya (Der.), *Fichte içinde* (s. 195-220). İstanbul: Say yayınları.
- Tugendhat, E. (1986). *Self Consciousness and Self-Determination*. Çev. Paul Stern. Cambridge: MIT Press.
- Wood, A. W. (2006). "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi." Çev. Kaan Özkan. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Der.), *Alman İdealizmi I: Fichte içinde* (s. 363-399). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Wood, A. W. (2006). "Fichte's Intersubjective I." *Inquiry*, 49(1): 62-79. DOI: [10.1080/00201740500497431](https://doi.org/10.1080/00201740500497431)

This Page Intentionally Left Blank

Bilinç Problemi ve Panpsişizm[†]

[The Problem of Consciousness and Panpsychism]

Ferhat ONUR*

Akdeniz University

Received: 03.04.2019 / Accepted: 28.05.2019

DOI:

Research Article

Abstract: When it comes to problem of consciousness panpsychism as a radical alternative is not a well-received approach. The reason for this is not it's radicalism but rather the fact that it's not a well-known view. Nevertheless, if it's thesis and arguments are understood correctly it will be realized that this view with a long-standing past can be as ambitious as the others. So, this is exactly the purpose of this paper: Making it more known by drawing the boundaries of panpsychism. In this direction, I will first explain the mentioned problem of consciousness. Then I will try to shed light on the concept of consciousness which is the subject of the problem. Next, I will define panpsychism and explain it's fundamental arguments one by one. Finally, I will briefly show how panpsychism can helps us in the face of the problem of consciousness. According to this, even if panpsychism cannot give a desirable explanation of one of the two aspect of the problem of consciousness which is how human consciousness has been achieved it has something to say as an answer to the other which is why there is human consciousness at all.

Keywords: consciousness, mind, phenomenal consciousness, experience, subjectivity, problem of consciousness, the hard problem, panpsychism, panexperientialism.

Öz: Bilinç problemi söz konusu olduğunda radikal bir alternatif olarak panpsişizm pek tercih edilebilen bir yaklaşım değildir. Bunun sebebi panpsişizmin radikalliğinden ziyade iyi bilinen bir görüş olmamasıdır. Oysa tezi ve argümanları doğru bir şekilde anlaşıldığında köklü bir geçmişe sahip bu görüşün en az diğerleri kadar iddialı olabileceği fark edilecektir. Bu çalışmanın amacı da tam olarak budur: Panpsişizmin sınırlarını çizerek onu daha bilinir hale getirmek. Bu doğrultuda öncelikle sözü edilen

[†] Bu makale, birtakım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2019 yılında Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ne sunduğum *Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu* adlı yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

* **Author Info:** Dr. - Hanımın Çiftliği 100. Yıl Atatürk Ortaokulu, Battalgazi-Malatya, TÜRKİYE.
E-mail: ferhatonur1982@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7052-2881>

bilinç probleminin ne olduğunu ortaya koydum. Daha sonra problemin konusu olan bilinç kavramına ışık tutmaya çalıştım. Ardından panpsişizmi tanımlayıp temel argümanlarını sırasıyla açıkladım. Son olarak panpsişizmin bilinç problemi karşısında bize nasıl yardımcı olabileceğini kısaca gösterdim. Buna göre, panpsişizm bilinç probleminin iki veçhesinden biri olan insan bilincine nasıl ulaşıldığının arzu edilir bir açıklamasını veremese de bir diğeri olan insan bilincinin neden var olduğu sorusuna cevaben söyleyecek bir şeyleri olabilir.

Anahtar Kelimeler: bilinç, zihin, fenomenal bilinç, deneyim, farkındalık, öznellik, bilinç problemi, zor problem, panpsişizm, pandeneyimcilik.

1. Giriş: Bilinç Problemi Nedir?

“Bilinç problemi” denildiğinde birden fazla bilinç probleminden söz ediliyor olabilir. Örneğin, *hangi varlıkların bilinçli olduğu* bir problem olarak karşımıza çıkabilir. Bizler bilinçliyiz, belki kapımızın önündeki bir kedi de öyle, fakat yuvasına yiyecek götürmeye çalışan bir karınca da öyle mi? Peki ya vücudumuzun önemli bir kısmını oluşturan bakteriler? *Bilincin ne işe yaradığı* sorusuna da cevap arayabiliriz. Şayet bilinç doğal bir fenomense, o takdirde doğa tarafından kayırılmasını (doğal seçim) gerektirecek bir avantajı olsa gerektir. Fakat tam olarak nedir bu avantaj? Başka bir problemse, *bilincin konum itibarıyla nerede yerleşik olduğu*dur. Bilinç, bir canlının bedeninde mi konumlanır veya onunla mı sınırlıdır, yoksa organizma-çevre etkileşiminden mi doğar? Bu problemlerin her biri çağdaş zihin felsefesinde tartışılmalı ve çözümünü de hayli güç görünen problemlerdir. Bununla birlikte, bu problemlerin de altında yattığı söylenebilecek, filozofları olduğu kadar bilim insanlarını da çokça uğraştıran bir problem vardır ki tüm tartışmaların merkezine oturmaktadır. Bu, *zor problem* adıyla bilinen bilinç problemidir. “Gerçek anlamda zor olan bilinç problemi *deneyim* problemidir.” (Chalmers, 2010: 4). Beyin bütünüyle fiziksel bir organ, maddi bir sistemdir, fakat beyinde gerçekleşen fizyolojik olaylar bilinçli haller olarak yaşanan deneyimler biçiminde ortaya çıkabilmektedir. Bir yiyeceği tadar, acı çeker, hüzünlenir, âşık olur, şakalara güleriz ve görünüşte bunlar gövdemizin üstünde yer alan o korunaklı cıvık şeyle pek ilgili değil gibidir. Buna göre, “zor problem fiziksel süreçlerin nasıl ve neden fenomenal bilinci ortaya çıkardığını açıklama problemidir.” (Chalmers, 2010: 105).¹ Problemin “zor problem” olarak adlandırılması, bilince ilişkin tüm diğer problemleri (Chalmers’ın deyişiyle “kolay problemler”) bir

¹ Burada “fenomenal bilinç” ile bilincin deneyimsel yönü kastedilmektedir. Bu kullanım filozof Ned Block’un yaptığı bilinç ayırımına dayanır. Block (2002) bilincin duyumlar, algılar ve hislerle karakterize olan deneyimsel özelliklerinin yanında enformasyon işleme kapasitesiyle ayırt edilen bilişsel ve işlevsel bir özelliğe de sahip olduğunu düşünür. O, bu ikincisine “erişim bilinci” der. Bu ayırımın beyni bilgisayar modelinde kompütasyonel (bilgisayımalsal) bir makine olarak görenlerle herhangi bir enformasyon işleme cihazından tümüyle farklı bir şekilde doğal (fiziksel-kimyasal-biyolojik) yasalarla işleyen bir fenomen olduğunu düşünenler arasında bir orta yol bulmak amacıyla tasarlandığı açıktır.

şekilde çözebilsek bile bilincin nasıl ve neden ortaya çıktığı sorusunu cevaplayamayabileceğimiz endişesinden kaynaklanır. Çünkü bu durumda beyin hakkındaki bilgimizin yetersizliğinden ziyade Joseph Levine'in (2001: 69) "izah boşluğu" dediği kavramsal bir zorlukla karşı karşıyaymışız gibi görünmektedir. 19. Yüzyılın tanınmış biyologlarından "Darwin'in Buldog'u" lakaplı Thomas Huxley (1825-95) bu zorluğu şöyle dile getiriyor: "Bir bilinç hali gibi dikkat çekici bir şeyin sinir dokusunu harekete geçirmenin sonucu olarak açığa çıkması, Aladdin'in lambasını ovuşturduğunda cinin açığa çıkması kadar anlaşılmalıdır." (Huxley'den aktaran McGinn, 2004: 56). Beynimizde gerçekleşen elektrokimyasal nöral aktivite ile hislerimiz, duygularımız ve düşüncelerimiz arasında nasıl bir ilişki vardır? Nasıl bir kavramsal çatı altında bu olgu, yani maddi bir sistemin söz konusu hisleri, duyguları ve düşünceleri ürettiği gerçeği doğal bir anlayışa kavuşturulabilir? Cevap aranan sorular bunlardır.

Zor problem olarak bilinç probleminin kendisini biri epistemolojik/metodolojik diğeri ontolojik/metafizik olmak üzere iki farklı güçlük şeklinde gösterdiğini söyleyebiliriz. Birinci güçlüğün sebebi, bilimin üçüncü-şahıs bakış açısından yapılan nesnel bir girişim olmasına karşın bilinçli hallerin birinci-şahıs bakış açısından deneyimlenen öznel olaylar olmasındandır. Bilimsel yöntem araştırmacıyı zorunlu olarak incelediği fenomenin dışında konumlandığına göre, yalnızca içeriden, deneyimlerin sahibi tarafından keşfedilebilmiş gibi görünen, dolayısıyla inceleme için yalıtılmayan bir fenomeni anlamayı nasıl umabiliriz? Şayet elimizdeki araç ve prosedürler bilincin doğasını kavramamıza imkân vermiyorsa onun gerçekte ne olduğunu hangi yolla öğrenebiliriz? Bu noktada şu an için yapabileceğimiz tek şey, bilincin ortaya çıkmasında rol oynayan beyin yapılarını ve *bilincin nöral karşılığı*ni bulmaktan, yani bilinçli hallerin kendisine karşılık geldiği beyin hallerinin tespit edilmesinden başka bir şey değildir. Bundan bir adım daha öteye giderek hangi nöron gruplarının ne tür bir karmaşıklık düzeyinde bilinci açığa çıkardığını belirlemiş olsaydık bile bir soru güncelliğini korurdu: Ne düzeyde olursa olsun herhangi bir nöral karmaşıklık neden bilinci ortaya çıkarsın? Beynimizde sürüp giden birtakım fiziksel süreçler niçin belli şekillerde hissettiriyor da başka şekillerde hissettirmiyor veya hiçbir deneyime yol açmadan karanlıkta gerçekleşmiyor? İkinci güçlüğü yaratan olgu, bu sorulara cevap verebileceğimiz teorik bir kavrayışa sahip olmayışımızdır. Bu nedenle Colin McGinn (1999) gibi bazı filozoflar beyin-bilinç ilişkisini bir türlü anlaşılır kılamadığımızdan bir maymunun genel görelilik teorisini anlamasının mümkün olmadığı şekilde insanın da bilinç konusunda "bilişsel olarak kapalı" olabileceğini, dolayısıyla bilinç probleminin

hiçbir zaman çözmeyi umamayacağımız bir gizem olarak kalabileceğini söylerler.² Bilimin fiziksel olan ve zihinsel olan arasındaki bağı kurmakta, başka bir deyişle, izah boşluğunu kapatarak gizemi ortadan kaldırmakta henüz önemli bir mesafe kat edemediği böyle bir ortamda felsefi spekülasyona (metafizik) da kapı aralanmaktadır. Probleme yönelik birçok felsefi/metafizik teori veya yaklaşım geliştirilmiş ve geliştirilmeye de devam etmektedir.³ Bu makalede söz konusu yaklaşımları çözümlenme veya değerlendirme işine girişmeden onlardan biri olan ve son yıllarda taraftar sayısını artıran *panpsişizmi* ele alacağım. Burada panpsişizmin bir savunusunu yapmayacak yalnızca bu yaklaşımı tanıtıcı birtakım açıklamalarda bulunacağım ve bilinç problemi karşısında alınabilecek önemli bir metafizik pozisyon olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Fakat bunu yapmadan önce bilinç kavramı hakkında bir şeyler söylememiz gerekiyor. Zira bilinç probleminden söz ettik fakat “bilinç” ile neyi kastettiğimizi belirtmedik. O halde nedir bilinç?

2. Bilinç Nedir?

Bilincin henüz herkesin üzerinde uzlaşıp kabul ettiği bilimsel bir tanımına kavuşmuş değiliz. Bu noktada daha çok ortak gözlemlere dayanan sezgilerimizden hareket ediyoruz. Sezgiler farklılık gösterdiğindeyse ortaya farklı bilinç tanımları ve anlayışları çıkabilmektedir. Örneğin, bazıları bilinci uyandıığımızda başlayıp uyku haline dek süren bir fenomen olarak görürken diğerleri sadece dikkatimizi bir şeye yönelttiğimizde gerçek anlamda bilinçli olduğumuzu söylerler. Keza bilincin tek tip bir fenomen olmadığını, birden çok biçimde tezahür ettiğini iddia edenler de vardır. Örneğin, David Rosenthal (1997) bilincin iki biçimli olduğunu ileri sürerken, Ned Block (2002) dört, Christopher Hill (2009) ise yedi tür bilinç sayar. Aslında bu farklılıkları biçimsel farklılıklar olarak görmek yerine bilincin çeşitli anlamlarda kullanılabildiğinin veya çeşitli yönere sahip olabildiğinin düşünülmesine bağlamak daha doğru olacaktır. Her ne şekilde düşünersek düşünelim söz konusu anlayış farklılıkları bilinç konusunda nasıl bir kafa karışıklığı yaşandığını gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte, bilincin Sokratik bir tanımına sahip olmasak da filozofların kendisini baz alarak konuştukları referans bir ifadeye sahibiz. Thomas Nagel’in üne kavuşturduğu bu ifadeye göre “...bir organizmanın bilinçli deneyimlere sahip olması, temelde, o organizma olmak gibi bir şeyin var olduğu anlamına gelir.” (1979: 166). Benim gibi olmanın, sizin gibi olmanın, bir kedi ya da bir yarasa gibi olmanın hissettirdiği bir şeyler

² Örneğin sıkı bir materyalist olan Steven Pinker (2007) şöyle söylüyor: “Problem zordur çünkü kimse çözümün neye benzeyeceğini veya öncelikle gerçek bir bilimsel problem olup olmadığını bilmiyor. Ve şaşırtıcı olmayacak şekilde, herkes zor problemin bir gizem olarak kaldığında hemfikirdir.”

³ Bu teorilerin kısa ve anlaşılır bir sunumu için Revonsuo (2010: 177-203)’ya, daha detaylı bir analiz içinse Seager (2016)’a bakılabilir.

vardır. Buna kısaca “öyle olmaklık” diyebiliriz. Öyle olmaklığın bilincin iki önemli özelliğini dışı vurduğu söylenebilir: *Öznellik* ve *niteliksellik*. Deneyimin olduğu yerde bir deneyimleyen de olmalıdır; eş deyişle, deneyim her zaman birilerinin deneyimidir. Özne ne şekilde, hangi anlamda *var* olursa olsun deneyimin sahipsiz olamayacağı analitik bir doğrudur. Bilinci nesnel bilimsel araştırma için elverişli yapmayan da esas itibarıyla onun bu özelliğidir denilebilir. Zihin felsefesinde *qualia* olarak adlandırılan niteliksellik ise, bir deneyimi bir başka deneyimden ayıran, deneyime karakteristiğini veren özellikler ifade eder. Örneğin, kızarmış bir domatesin kırmızılığı, bir limonun tadı, vücudumuza batırılan bir iğnenin yarattığı acı, vb. deneyimlerimizin nitelikli olduklarını, onların özne tarafından belli biçimlerde ve tarzlarda alındıklarının işaretidir. Bu gibi durumlarda söz konusu deneyimlerin (kırmızıya bakmanın, limonu tatmanın, iğnenin yarattığı acının) özne için hissettirdiği bir şeyler vardır. Bu nedenle *qualia* öyle olmaklığın koşulu olarak görülebilmektedir (Mandik, 2010: 97; Stubenberg, 1998: 24); yani bir limonu tattığımda, benim o limonu tadarken ki halim olmak gibi bir şey vardır. Buna göre, öyle olmaklık öznellik ve nitelikseliği birbirinden ayıramayacağımız ortak bir payda sağlıyor gibi görünmektedir. Ne var ki, herkes böyle düşünmemektedir. Öznel olmayan niteliksel deneyimlerin olanaklı olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, niteliksel olmayan öznel deneyimlerin olanaklı olduğunu ileri sürenler de vardır (Pitt, 2004: 1; Arıcı, 2018: 5). Bunun sebebi, *qualianın* felsefi olarak yüklü birçok anlamda kullanılabilmesidir. Öyle ki Daniel Dennett bu belirsizliğe dayanarak *qualianın* “kafa karışıklığından başka bir işe yaramayan ve hiçbir özelliğe veya niteliğe işaret etmeyen bir filozof terimi” olduğunu söyleyebilmektedir (1997: 623). Fakat Nagel’in bir organizmanın bilinçli deneyimlere sahip olmasının ne demek olduğunu bildiren öyle olmaklık hakkındaki ifadesini temel aldığımızda veya örneğin William Seager’in (2016: 171) sözleriyle *qualiayı* basitçe “bilinçli deneyimin her zaman dünya hakkındaki enformasyonun kendisiyle bize taşındığı bir içeriğe veya moda sahip olduğunu hatırlatan bir kelime” olarak gördüğümüzde, bir asırdan daha uzun bir süre önce Charles S. Peirce’in (1839-1914) ve daha yakın geçmişte onu takiben Owen Flanagan’ın (1992: 65) ileri sürdüğü gibi tüm bilinçli hallerin niteliksel olduğunu iddia edebiliriz. Zira bilinçli olduğum her an ben olmak gibi bir şey vardır veya Peirce’in deyişiyle “bütün bir kişisel bilincim için bir nitelik (*quale*) bulunur.” (1935[1898]). Buna göre, sadece duyuusal deneyimler değil aynı zamanda bilişsel deneyimler de (bir espriyi anlama, bir tatil planı yapma, bir şeye karar verme, vb.) nitelikseldir. Bu düşünme biçiminin mantıksal sonucu fenomenal bilinç-fenomenal olmayan bilinç ayırımının ortadan kalkmasıdır. Tüm deneyim fenomenaldir. Başka bir deyişle, gerçekten düşünebilen, anlayan, öğrenen, plan yapan makineler yapmak istiyorsanız onların niteliksel deneyimlere sahip olmalarını, hissedebilmelerini sağlamalısınız.

Nagel’in ifadesinde dikkat çeken başka bir unsur onun “bilinçli deneyim” tabirini kullanmış olmasıdır. Burada aklımıza şöyle bir soru gelebilir: Bilinçli olmayan deneyim

olanaklı mıdır? Bu soruya bilinç ve deneyim sözcükleriyle neyi kastettiğimize göre farklı cevaplar verilebilir. “Deneyim” kelimesi “bir olay veya durumla karşılaşmak”, “bir olay veya durumdan, o olay veya durumla karşılaşan şeyin etkilenecek çıkması, geçmesi” anlamlarına gelen Latince *experientia* sözcüğünden (*ex*-den dışarı+*peritus*-deneme, girişme) türemedir. Buna göre, kök anlamı dikkate aldığımızda bu kelime herhangi bir olay için kullanılabilir. Örneğin, bir ülkenin ekonomik krizden çıkmasını, bir şirketin kötü günler geçirmesini veya bir nesnenin zamanla eskimesini, ülkenin, şirketin veya nesnenin sözü edilen olayları deneyimlediği şeklinde ifade etmek mümkündür. Ne var ki, bilinç problemi tartışmalarında deneyim nosyonu hemen her zaman bilinçli bir hali imleyecek veya bir bilinç formuna (örneğin, fenomenal bilinç) işaret edecek şekilde kullanılmaktadır; yani olayla karşılaşmanın veya olaydan geçmenin içsel, zihinsel bir değişim (bir halden başka bir hale geçme) şeklinde gerçekleştiği varsayılır. Peki, zihinsel bir olgu olduğunu varsaysak bile deneyimleme bilinçdışı bir şekilde gerçekleşemez mi? İşte burada “bilinç” sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığı önem kazanmaktadır. İngilizcedeki *consciousness* sözcüğü (con-birlikte, scio-biliyorum) tıpkı Türkçemizdeki “bilinç” sözcüğü gibi *bilme* edimini ihtiva eden bir sözcüktür. Nitekim bir şeyin bilincinde olduğumuzu söylediğimizde o şey hakkında bilgi sahibi olduğumuzu veya bir işi bilinçli olarak yaptığımızı söylediğimizde o işi bilerek yaptığımızı ifade etmiş oluruz. Bununla birlikte, buradaki “bilme” ile kastedilen bilişsel bir beceriden çok bir *farkındalık halidir*. Farkındalık iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, failin içinde bulunduğu ve etkileştiği çevrenin farkında ya da bilincinde olması, ikincisi ise failin deneyiminin öznesi olarak kendisinin farkında olmasıdır. Bu ikincisi zihin felsefesinde genellikle *öz-farkındalık* veya *öz-bilinç* olarak bilinmektedir. Buna göre, soruyu şu şekilde güncelleyebiliriz: Her bilinç aynı zamanda bir öz-bilinç midir? Bu soruya evet cevabını verenler bilinçli olmayan deneyimin olanaklı olduğunu, hayır cevabını verenlerse olanaklı olmadığını söyleyeceklerdir. Bilinçli hallerde bilinçliliğin bilinçliliği veya farkındalığın farkındalığı içeriliyorsa, o takdirde örneğin, uyurgezerlik, rüyalar veya otomatik bir şekilde gerçekleştirdiğimiz eylemler bilinçdışı deneyimler olarak görülebilir. Fakat bilinç ve öz-bilinç arasında bir derece farkı olduğunu, öz-bilincin daha gelişmiş bir beceriyi nitelediğini kabul edersek örneklediğimiz olguları bilinçli gerçekleştirilmekle birlikte öz-bilinç içermeyen durumlar olarak yorumlayabiliriz. İkinci anlayış birincisine göre daha makul görünmektedir. Zira örneğin 1 yaşındaki bir bebeğin veya bir kedinin öz-bilince sahip olduğunu söylemek güç olduğu gibi onların hiçbir şekilde bilinçli olmadıklarına, dünyayı belli bir perspektiften deneyimlemediklerine kanaat getirmek de kolay değildir.⁴ Ben de bu yazıda ikinci anlayıştan hareketle deneyimin bilinci, bilincin de

⁴ Şayet bir organizmanın kendini tanınması (*ben fikrinin* oluşması) o organizmanın öz-bilince sahip olabileceğinin işareti olarak alınacak olursa, standart ayna testi (Gallup, 1970) baz alındığında öz-bilincin

deneyimi imlediğini varsayıyorum. Dolayısıyla bilinç ve deneyimi birbirinin yerine özel bir semantik farklılık gözetmeksizin kullanıyorum.

3. Panpsişizm Nedir?

Panpsişizm (*panpsychism*) terimi, 16. yüzyılda İtalyan filozof Francesco Patrizi (1529-97) tarafından literatüre kazandırılmış, “pan” (baştanbaşa, tümü) ve “psike” (zihin, ruh, can) sözcüklerinin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş bir terimdir. Buna göre, etimolojiden hareket edildiğinde, panpsişizm, kabaca “her şeyin zihne veya zihin benzeri bir niteliğe sahip olduğu” görüşü olarak tanımlanabilir (Skrbina, 2005: 2). Fakat bu oldukça genel bir tanımlamadır. Zira örneğin, uzay-zamanın zihne sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir kara deliğin? İnsanların oluşturdukları sosyal örgütlerin veya partilerin? Şayet “şey” ile kastedilen sadece somut cisimler veya nesnelere ise bir kayanın da zihni vardır diyebilir miyiz? Eğer öyleyse söz konusu zihni nasıl anlamalıyız? Kayanın düşündüğünü, amaçladığını, hissettiğini söyleyebilecek miyiz? Daha özgül bir tanımlama Seager tarafından verilmektedir: “Zihinsellik, başka hiçbir şey aracılığıyla açıklanamayacağı ve başka hiçbir şeye indirgenemeyeceği anlamında temel ve... somut gerçekliğin her yönünün bir şekilde veya bir ölçüde zihinselliğe sahip olması anlamında her yerdedir.” (2009: 206). Buna göre, bu açıklamayı özel olarak bilinç problemini göz önünde bulundurarak okuduğumuzda panpsişizmin iki ana iddiadan müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, *bilincin temel olduğu* şeklindedir. İnsan bilinci, bilinç içermeyene indirgenemez ve bilinç içermeyen vasıtasıyla açıklanamaz. İnsan bilincinin olası bir açıklaması, en genel biçimiyle bilinci, uzay-zamanın veya kuantum alanlarının temel alınmasına benzer şekilde temel almalıdır. Başka bir deyişle bilinç, varlık sahnesine sonradan çıkmış bir fenomen değildir, oluş sürecinin başından itibaren vardır. Panpsişizmin birincisinin doğal sonucu olan ikinci iddiası ise, *bilincin tüm varlık skalasında belli biçim ve derecelerde bulunduğu* şeklindedir. Bir parçacıktan insana değin bilinç evrenin her köşesinde bulunur. Buna göre, bilincin farklı tezahürleri (atom bilinci, hücre bilinci, kedi bilinci, insan bilinci, vd.) aynı tema üzerindeki varyasyonlardır denilebilir.

Panpsişizm kimi zaman onunla yakından ilişkili bir terim olan *pandeneyimcilik* ile eş anlamlı bir şekilde kullanılabilir. Pandeneyimcilik terimi Whiteheadci süreç filozofu David Ray Griffin tarafından ortaya atılmıştır (Griffin, 2007: 249). Whitehead (1978[1929]: 53), bilincin deneyimi varsaydığını fakat tersinin söz konusu olmadığını, deneyimin özel bir unsuru olarak ortaya çıktığından bilincin deneyimin olduğu yerde var olmasının olumsal olduğunu düşünüyordu. Griffin, Whitehead’ın yaptığı bu

bebeklerde 15-18 ay civarlarında görülmeye başlandığını, hayvanlarda ise özellikle şempanze, goril ve orangutan gibi gelişmiş maymunlarda bulunabileceğini söyleyebiliriz.

deneyim-bilinçli deneyim ayrımını vurgulamak amacıyla süreç felsefesinin görüşünü “pandeneyimcilik” olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte, o “bilinç oldukça üst-seviye bir deneyim biçimidir” (2007: 59) demekle süreç felsefesinde bilinç ve deneyim arasındaki farkın yukarıda sözünü ettiğimiz bilinç-özbilinç farkına tekabül ettiğini zımnen kabul etmiş olmaktadır. Bu da panpsişizm ve pandeneyimcilik arasındaki farklılığı özünde sözel yapmaktadır; yani pandeneyimcilik panpsişizmin bir türevi olarak görülebilir.

Panpsişizmi daha iyi anlamak için onu benzeri yaklaşımlarla karşılaştırmak faydalı olabilir. Bunlardan ilki ve en eskisi *animizm*dir. Kabaca “spiritüel varlıklara ve ruhlara olan genel bir inanış” olarak tanımlanan animizm, insan ruhu analogisi temelinde söz konusu ruhları doğanın tümüne yaymış, nesnelere ve yerlere kimliklerini veren bir canlılık, hayat ilkesi olarak görmüştür (Tylor, 1871: 260, 384-6). Animizm ve panpsişizm arasında maddenin “ölü” olmadığı noktasında bir görüş birliği olmakla beraber panpsişizm maddeyi canlandırmak için ona tinsel ve şahsi ruhlar bahşetme yoluna gitmez. Dinsel veya spiritüel bir inanıştan oldukça uzak olan panpsişizm, düşünce tarihinin savunulduğu hiçbir dönemde bilimle ters düşen bir görünüm sergilememiş, maddenin canlılığını doğaüstü yollardan tesis etme yoluna gitmemiştir. Bu bakımdan panpsişizmin özellikle Antik Yunan düşüncesine hâkim olduğunu gördüğümüz bir doktrin olan *hilozoizm*le daha fazla benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Şayet “canlılık” ve “bilinçlilik” arasında bir fark görmemiş olsaydık bu iki terimin eş anlamlı olduklarını bile söyleyebilirdik. Ne var ki, hilozoizm maddenin abartısız bir şekilde canlı veya hayat dolu (*hyle*=madde, *zoe*=yaşam) olduğunu iddia ederken çoğu panpsişist canlılığı ancak eğretileme yoluyla maddeye atfedebilir. Bununla birlikte, canlılık ve bilinçlilik arasında bir ilişki kurulabilirse (bu ikisinin aynı fenomene işaret eden farklı adlardan başka bir şey olmadıkları gösterilebilirse) hilozoizmin ve panpsişizmin bütünleşebilir görüşler olduğu pekâlâ ileri sürülebilir.

Daha modern yaklaşımlardan panpsişizmle karıştırılabileceklerden en başta geleni *nötral monizm*dir. Nötral monizm, evrenin nihai bileşenleri ve onların diğer her şeyle olan ilişkisi hakkında bir görüştür. Bu bakımdan materyalizm ve idealizmden farklı değildir. Hepsi birer ontolojidir. Farklılık nihai bileşenlerin doğası hakkındadır. *Materyalizm* söz konusu yapıtaşlarının maddesel/fiziksel olduğunu söylerken, *idealizm* zihinsel olduğunu söyler. Nötral monizm ise, bunların ne maddesel/fiziksel ne de zihinsel olduğunu fakat ikisinin ötesinde, onlara benzemeyen (bu nedenle nötr) ve bilinemeyen üçüncü bir töz olduklarını ileri sürer. Buna göre, madde ve zihin onlardan daha temel olan nötral bir zeminden veya nötral antitelere/bileşenlerden türerler. Kimileri bu nötral antitelere aday olarak enformasyonu, kimileri de mantıksal ve matematiksel nesnelere sunmuştur (Stubenberg, 2017: 350-1). Panpsişizm, nötral monizmin aksine fiziksel ve zihinsel dışında üçüncü bir töz veya nitelik koyutlamaz.

Bunun yerine zihinsel fiziksele, bilincin maddeye içkin olduğunu ileri sürer. Panpsişist bir ontolojide bu içkinlik bilince bakışımıza göre farklı şekillerde anlaşılabilir. Bilinci maddenin fiziksel özelliklerinin yanında zihinsel bir özellik olarak görebiliriz. Örneğin, Nagel bu bakış açısından panpsişizmi “yaşayan organizmaların parçası olsunlar veya olmasınlar evrenin basit fiziksel bileşenlerinin zihinsel özelliklere sahip olması” şeklinde tanımlıyor (1979: 181). Buna karşın bilinci fiziksel gerçekliğin bir yüzü veya yönü olarak da görebiliriz. Bu durumda Nobel ödüllü ünlü fizikçi Louis de Broglie’nin (1892-1987) yaptığı gibi “...bilince ve maddeye aynı şeyin farklı yönleri” olarak bakmamız icap edecektir (Broglie’den aktaran Strawson, 2018). Birinci görüş bizi düalist bir panpsişizme, ikincisi ise bir çeşit *çift-yön (dual-aspect) monizmine* götürülebilir. Keza bilincin bir işleve karşılık geldiği düşüncesiyle panpsişizmin işlevselci türünü veya beliren/zuhur eden bir fenomen olması gerektiği düşüncesiyle belirimci türünü oluşturmak da mümkündür. Zira kendi başına panpsişizm bir bilinç teorisi oluşturmaz; yani panpsişizmi benimsemekle bilincin/zihninin nasıl anlaşılması gerektiği, bedenlerle olan ilişkisi hakkında bir teori ortaya koymuş olmayız. Fakat bilinci açıklamaya yönelik ileri sürülecek herhangi bir pozitif teorinin alacağı formu, oluşturulacağı çerçeveyi belirlemiş oluruz. Bu nedenle panpsişizm her şeyden önce bir meta-teori olarak görülmelidir (Skrbina, 2005: 2-3).

Buradan hareketle panpsişizmle akraba olan veya onun türleri olarak görülebilecek bazı yaklaşımlardan bahsederek bu bölümü tamamlayalım. Şimdiye kadar söylenenlerden kalkarak panpsişizmin kısaca *somut/fiziki gerçeklik en temelinde deneyimseldir* teziyle karakterize edilebilecek bir görüş olduğunu ileri sürebiliriz.⁵ Peki, gerçekliğin tümü mü deneyimseldir yoksa deneyimsel olmayan gerçeklik var mıdır? Şayet gerçekliğin deneyimsel olmayan unsurları olduğunu veya nihai bileşenlerin en azından bazılarının deneyimsel olmadığını düşünüyorsak bu bizi *mikropsişizm* olarak bilinen görüşe götürülecektir (Goff, 2009: 294; Strawson, 2008: 70). Mikropsişizmi bir çeşit *zayıf panpsişizm* olarak görebiliriz. Mikropsişizmin tam karşındaysa bütün olarak evrenin bilinçli olduğu görüşü olan *kozmpsışizm* yer alır. Kozmpsışizme göre evrenin bilinci bireylerin/antitelerin bilincine ontolojik olarak önceldir veya ondan daha temeldir. Dolayısıyla bireyler/antiteler bilinçlerini evrenin bilinçli olmasına borçludurlar. Başka bir deyişle, tikel bilinçler tümel bilinçten türemedirler (Nagasawa ve Wager, 2017: 127). Her türden panpsişizm tarafından paylaşılan, gerçekliğin nihai bileşenlerinin deneyim özneleri olduğu temel varsayımını koruduğundan kozmpsışizmin panpsişizmi varsaydığı söylenebilir. Hatta “Büyük Patlama Teorisi” doğrusa ve somut/fiziki gerçeklik bir tekillikten ortaya çıkmışsa, en temel düzey bu

⁵ “Somut/fiziki gerçeklik” ifadesini kullanmamızın sebebi sayıların veya örneğin enformasyonun ontolojisi hakkında bir yargıda bulunmak değil özellikle doğanın inşasında yer alan unsurlara (kuantum alanları, parçacıklar, sicimler veya başka bir şey) ve bunların meydana getirdikleri diğer her şeye işaret etmektir.

tekillik olacağından panpsisist bir yaklaşımda o deneysel kabul edilecek, böylece panpsisizmin kozmopsisizmi gerektirdiği dahi söylenebilecektir. Son olarak panpsisizmin tezini fazlasıyla güçlü veya aşırı bulanlar için daha kabul edilebilir bir görüşmüş gibi duran *panprotopsisizme* (veya *panprotodenyimcilik*) göre “temel antiteler proto-bilinçlidir, yani bilincin habercisi olan ve birlikte daha büyük sistemlerdeki bilinci oluşturabilen belli özelliklere sahiptirler.” (Chalmers, 2017: 20). Bununla birlikte, panprotopsisizmle klasik panpsisizmi ayırmak her zaman kolay olmayabilir. Çünkü panpsisizm her ne kadar temel antitelerin bilinçli olduğunu iddia etse de söz konusu bilinci tam olarak nasıl anlamamız gerektiği konusunda yeterince detay vermez. Dolayısıyla bir panpsisist “bilinç” derken, bilinçten tamamen yoksun anlamına gelmemesi şartıyla “proto-bilinç” benzeri bir niteliği kastediyor da olabilir.

4. Panpsisizmin Çok Kısa Tarihi

Panpsisizmin tezi ilk duyulduğunda kulaklara oldukça saçma gelebilir. “Atomların bilinçli olduğuna kim inanır ki?” diyebilirsiniz. Gerçekten de panpsisizm, içeriğindeki sezgilerimize aykırı gelebilecek fikirlerden dolayı çoğu zaman saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) yoluyla doğrudan reddedilmektedir (Searle, 1997: 161; McGinn 1997: 34). Ne var ki düşünce tarihine şöyle bir göz atmak belki kanaatimizi yeniden değerlendirmemize vesile olabilir. Batıda panpsisizmin köklerini diğer pek çok metafizik fikirde olduğu gibi Antik Yunan felsefesinde bulmak mümkündür. Sokrates öncesi filozofların gerçekliğin doğası hakkındaki araştırmaları iki varsayım üzerinde yükseliyordu: Doğanın evrimsel (evrimsel kozmoloji) ve maddenin hayat dolu (hilozoizm) olduğu anlayışı (Guthrie, 1962: 140). Bir “yaratıcı” düşüncesinin yokluğunda onlar evreni kendi kendini gerçekleştiren, yöneten ve idame ettiren bir şey olarak görmek durumundaydılar. Zihin-beden, madde-ruh arasında belli bir ayırım da yapmadıklarından doğadaki değişimin maddeye aşkın bir zihinden değil maddenin bizatihi kendisinden ileri geldiğini düşünüyorlardı. Bu düşünceleri onları bizim anladığımız şekliyle bir panpsisist yapmasa da maddeye canlılığı, dolayısıyla bir eyleme veya yapma gücü vermiş olmaları presokratik metafiziğin panpsisist öğelerle bezendiğini göstermektedir. Stoa felsefesine gelindiğindeyse panpsisizmin varlığı daha net bir şekilde görünürdür. Stoa felsefesi uzmanı A. A. Long’un (1974: 171) sözleriyle, Stoacı metafizikte “zihin ve madde tek bir şeyin, bedeninin iki bileşeni veya niteliğidir ve bu analiz insanlara uygulandığı gibi diğer her şeye de uygulanır.” Stoacıların bu görüşü sonraları Baruch Spinoza (1632-77) tarafından daha güçlü bir şekilde ileri sürülecek ve onun çift-yön monizminin ana fikrini oluşturacaktır. Spinoza’nın çift-yön monizmine göre, düşünce ve uzam aynı tözün (Doğa/Tanrı) iki sıfatıdır. Başka bir deyişle, “ideaların düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.” (2002[1677]: böl. 2, önerme no 7). Zihin nasıl beden için bir idea ise beden de zihin için bir nesnedir ve zihinle beden arasındaki bu paralellik ilişkisi Stoacılar da olduğu gibi Spinoza’da da

sadece insani moda özgü değildir: “İnsan bedeninin ideasıyla ilgili neyi ileri sürdüysek zorunlulukla her bir şeyin ideasıyla ilgili de ileri sürülmelidir.” (2002[1677]: böl. 2, önerme no 13 şerhi) Buna göre, her fiziksel şeye karşılık ona ilişkin bir zihinsellik, her zihinsel şeye karşılık da ona ilişkin bir fiziksellik vardır. Spinoza’nın bu anlayışı onun felsefesinin panpsişist bir yorumunu yapmaya da olanak tanımaktadır.

Isaac Newton (1643-1727) ile aynı zamanlarda matematiğin bazı konularını (limit, türev, integral gibi) kapsayan kalkülüsü keşfeden G. W. Leibniz (1646-1716) de bir panpsişist olarak görülebilir. Leibniz’in doğanın nihai birimleri olduklarını düşündüğü *monadlar* içsel bir değişim ilkesine sahiptiler ve bu ilke asla mekanikçi bir bakışla anlaşılazdı. Canlı-cansız tüm bedenler monadlardan oluştuklarından evrenin bütünüyle hayat dolu olduğu söylenebilirdi: “...maddenin en küçük parçasında, yaratıklarla, canlı varlıklarla, hayvanlarla, entelekyayla, ruhlarla dolu bir dünya görüyoruz... Bundan dolayı evrende işlenmemiş, verimsiz, ölü hiçbir şey yoktur...” (Leibniz, 1890[1714]: 228). Leibniz’in öncülerinden biri olduğu, evrenin devasa boyutlardaki mekanik bir saatten çok kendi kendine devinen ve gelişen bir organizmaya benzediği fikri daha sonra Alman idealistleri ve romantikleri tarafından da tutkuyla benimsendi. Onlar Spinoza’nın panpsişizmde (veya onların gözündeki *panteizm*de) doğanın rasyonelliğini ve kutsallığını temellendirebilecekleri teorik bir mecra bulmuşlardı. Dönemin en ünlü panpsişisti ise hiç kuşkusuz bir başka Alman Spinozist Arthur Schopenhauer (1788-1860) idi. Diğer idealistler gibi aynı zamanda bir Kantçı olmasına karşın onun panpsişizmi tam da Kant’ı reddinde başlıyordu. Bilindiği gibi Kant, şeylerin ancak bize görüldüğü şekliyle bilinebileceğini, kendilerinde ne olduklarının asla bilinemeyeceğini ileri sürmüştü. Buna karşın Schopenhauer kendinde şey “kendi içimizde bulduğumuz, doğrudan ve yakinen bildiğimiz *arzudan (will)* başkası değildir” diyordu (1889: 216-7). Ona göre, arzu “her ne olurlarsa olsunlar tüm şeylere var olma ve eyleme gücü veren” metafizik bir prensip veya güçtü. Bu prensip, Spinoza’nın “her şey, kendi içinde, varlığını sürdürmek için çabalar” (2002[1677]: böl. 3, önerme no 6) şeklinde ifade ettiği *conatus* prensibine yakındır. Her iki filozof da maddeyi özünde atıl ve boş bir yığın olarak görmek şöyle dursun kendi kendine eyleyebilen, kalıcı olma çabası içerisinde olmakla bir eğilime, dolayısıyla ancak zihinsel terimlerle ifade edilebilecek bir davranış tarzına sahip olduğunu söylemekteydiler. Başka bir deyişle, maddenin var kalma davranışını ancak var kalmayı “arzuladığı, istediği, amaçladığı” şeklinde anlayabiliriz.

Kıtada durum böyleyken 20. Yüzyıla gelindiğinde Anglosakson dünyada bir başkası daha doğanın bir organizma olarak görülmesi gerektiğini panpsişist bir bakışla dillendiriyordu: Alfred N. Whitehead (1861-1947). Whitehead şöyle diyordu: “Doğanın düzeni kavramı gelişme sürecindeki organizma odakları olarak doğa kavramıyla bağıntılıdır.” (1925: 108). Şayet doğada bir düzen varsa onu açıklayacak olan maddi

parçaların neden birbiriyle fiziksel ilişkilere girdiğini gerekçelendiremeyen mekanizm/materyalizm olamazdı. Bunun yerine fiziksel olaylar birer deneyim durumları olarak görülmeli, Doğaya/Tanrıya yeni deneyimlerle değişip gelişen bir canlı gözüyle bakılmalıydı. Leibniz'in monadlarına karşılık Whitehead doğanın nihai birimleri olarak *aktüel antiteleri* koyutlamıştı: "Aktüel antiteler – aynı zamanda 'aktüel durumlar' olarak da adlandırılır – evrenin kendisinden yapıldığı nihai gerçek şeylerdir. Aktüel şeylerin ötesinde daha gerçek bir şey yoktur... Bu aktüel şeyler karmaşık ve birbirine bağlı deneyim damlalarıdır." (Whitehead, 1978[1929]: 18). Aynı yerde Whitehead "aktüel antite yoksa neden de yoktur" diyerek aktüel antitelerin ontolojik bir prensip olduğunu açıkça belirtmişti. Whitehead'den sonra bu ontolojik prensibe dayanan, Charles Hartshorne (1897-2000) ve David R. Griffin gibi filozoflarca yürütülen, temel doktrini pandeneyimcilik/panpsişizm olan *süreç felsefesi* adında felsefi bir ekol ortaya çıktı. Aslında Whitehead'in lokomotif olduğu süreç felsefesinin tohumları psikoloji biliminin kurucusu sayılan William James (1842-1910) tarafından çok önceleri atılmıştı. James'e göre, gerçeklik deneyimseldi: "Gerçek olan her şey bir yerde deneyimlenebilir olmalı ve deneyimlenen her türden şey bir yerde gerçek olmalıdır." (1912: 160). James, bilinci anlamının önemini ve zorluğunu kavramış, fenomene gereken ilgiyi göstererek sistematik bir yaklaşım sergilemiş öncü bir düşünürdür. Yaptığı detaylı fenomenolojik gözlemler ve derinlikli mantıksal analizler, onu, genel olarak bilinç, özel olarak da panpsişizm hakkındaki tartışmalarda neredeyse bir çağdaşımız olarak görmeye itecek niteliktedir. O, erken dönem eseri *Principles of Psychology*'den (Psikolojinin İlkeleri) itibaren panpsişist eğilimleri olan bir filozof olduğunu temel panpsişist düşünceyi reddetmediğini göstererek belli etmiştir: "Eğer evrim yavaş yavaş işleyecekse, bilinç şeylerin en kökeninde bir biçimde var olmalıdır." (James 1981[1890]: 152). Hayatının sonlarında kaleme aldığı *A Pluralistic Universe* (Çoğulcu Bir Evren) adlı kitabında dahi bu akıl yürütmenin nasıl doğru olabileceğini araştırmış ve neticede panpsişizmin bir şekilde doğru olması gerektiği fikrinden vazgeçmemiş, fakat istediğini veremeyen mantıktan vazgeçmiştir.⁶

Panpsişizm bu kısa anlatıda yer verdiğimiz isimlerden ve felsefi akımlardan çok daha geniş bir uzanımı olan, düşünce tarihi boyunca çeşitli dönemlerde o veya bu şekilde kendisini göstermiş köklü bir doktrindir. David Skrbina'nın *Panpsychism in the West* (Batı'da Panpsişizm) adlı kitabında ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde serimlediği gibi Batı düşünce tarihinde ya panpsişizmi doğrudan savunmuş ya da sempati duymuş birçok filozof ve bilim insanı vardır.⁷ Yine de Spinoza, Leibniz, Schopenhauer,

⁶ Bkz. James, 1920: 179-221.

⁷ Doğuda ise özellikle Budizm'in bir dalı olan Tiantai Budizm (Japonya'da Tendai) ekolünün etik anlayışının panpsişist bir düşünceyle şekillendiğini, çoğu geleneksel Çin, Japon ve Kore felsefelerinin de yine panpsişist unsurlarla dolu olduğunu görüyoruz (Clarke, 2004; Parkes, 2009).

Whitehead ve James gibi birinci sınıf zihinlerin panpsişizmle türlü biçimlerde kurdukları ilişki bile bu görüşün ilk izlenimle burun kıvrılından daha fazlasını içerdiğini hatırlatmaya yetecektir. Günümüzde panpsişizmin özellikle 20. yüzyılın başlarındaki altın çağını yeniden yaşamaya başladığını söyleyebiliriz. William Seager ve Galen Strawson gibi güçlü kalemlere, David Chalmers gibi bir sempatizana sahip olan ve bilimsel arenada da *Entegre Enformasyon Teorisi* gibi panpsişist içerimleri olan bir teoriyle varlığını hissettirmeye başlayan bu yaklaşım kısa zamanda ortadan kaybolacak gibi görünmüyor. Şimdi panpsişizmi neden benimsememiz gerektiğine yönelik argümanları görerek aklı başında bir sürü insanın atomların bilinçli olduklarına inanmalarının sebebini anlamaya çalışalım.

5. Panpsişist Argümanlar

Panpsişizm için temelde üç argüman ileri sürülmüştür: *Köken argümanı*, *analoji argümanı* ve *içkin doğa argümanı*. Bu argümanları ortaya koymadan önce bilinç problemi tartışmalarında genellikle geçerli olduğunu gördüğümüz iki varsayımdan bahsetmemiz gerekmektedir. Birincisi, *insan bilinci beynin eseridir*. Deneyimlerimizin içeriği ve deneyimlerimizi nasıl edindiğimiz dünyayla olan etkileşimimize bağlıysa da hissetmemizi, duygulanmamızı ve düşünmemizi sağlayan nöral aktivitedir. Nörobilim de bu varsayımdan hareket eder. Buna göre, beyni yeterince öğrendiğimizde bilincin ne olduğu da kendiliğinden açığa çıkacaktır. Şunu belirtmekte fayda var ki, bu varsayım bilincin sadece beyinle sınırlı bir fenomen olduğunu iddia etmemekte, fakat beynin bilincin ortaya çıkışı için elzem olduğunu vurgulamaktadır. İkincisi, *insan bilinci zuhur eden bir fenomendir*. Zuhur etme (*emergence*), en genel tanımıyla, düzenin ve işlevselliğin aşağıdan yukarı spontane bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Buna göre, insan bilincini oluşturan herhangi bir nöron veya nöral aktivite olmayıp belli bir örgütsel karmaşıklıkta fiziksel süreçlerdir. Bu da bilinci ister oluşumsal, yani nöral aktivitenin bilinci oluşturduğu şeklinde düşünelim, isterse nedensel, yani nöral aktivitenin bilince neden olduğu şeklinde düşünelim, bilinci zuhur eden bir fenomen yapmaktadır. Elbette bu varsayımlar reddedilemez değildirler, ki reddine yönelik görüşler de ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, bu varsayımlar hem felsefi/metafizik bilinç teorilerinin ekseriyeti tarafından kabullenilir hem de hayli makul bir şekilde savunulabilir. Bu yüzden herhangi bir gerekçelendirme çabası içine girmeden yaptığım sunumda genel kanyaya uymakta bir beis görmüyorum.

5. 1. Köken Argümanı

Panpsişist argümanlardan en önemlisi, materyalizm, düalizm ve idealizmin panpsişist bir eleştirisi olarak da görülebilecek köken argümanıdır. Köken argümanı kısaca şöyledir: Bir Y fenomeni, X altyapısından zuhur etmişse, Y, X ve X'de gerçekleşen

ilişkilere dayanarak açıklanabilir olmalıdır. Burada Y ve X arasındaki ilişki bir makro-mikro, üst seviye-alt seviye veya bütün-parça ilişkisi olarak düşünülmektedir. Argümanın daha uzun versiyonu ise şudur:

Eğer Y'nin X'ten zuhur ettiği gerçekten doğruysa o takdirde Y bir anlamda tümüyle X'e ve yalnızca X'e bağlı olmalıdır ki Y'nin tüm özellikleri anlaşılır bir şekilde X'e geri gitsin (burada 'anlaşılır' sözcüğü epistemik olmaktan ziyade metafizik bir nosyondur). *Zuhur etme kaba olamaz*. Zuhur etmenin, zuhur eden şeyin neden görüldüğü şekilde olduğunun şeylerin doğasından kaynaklı herhangi bir gerekçesinin olmaması (öyle ki Tanrı için bile anlaşılmaz olsun) anlamında kaba olamayacağı, zuhur etme nosyonunun özünü oluşturur. Herhangi bir şeyin herhangi bir Y özelliğinin X'ten zuhur ettiğinin söylenebilmesi için X ile ve yalnızca X ile ilgili, sayesinde Y'nin zuhur ettiği ve Y için yeterli olan bir şeyler olmalıdır. (Strawson, 2008: 65)

Örneğin, iki hidrojen ve bir oksijenin birleşmesiyle meydana gelen su molekülü zuhur eden bir fenomen olarak görülebilir. Argümana göre, makro düzeyde zuhur eden fenomen (su molekülü), kendisinden zuhur ettiği mikro düzeydeki bileşenlerin veya materyallerin (hidrojen ve oksijen) özelliklerinden farklı ve yeni özellikler sergileyebilir (sıvılık veya akışkanlık gibi) fakat bu farklılık zuhur eden fenomenden (sudan) başlangıç materyallerine (hidrojen ve oksijene) doğru anlaşılır bir geri dönüşü olanaksız kılacak boyutta olmayacaktır. Aynı şekilde üst seviye makro deneyimlerin alanı olan insan bilincinin zuhur edişi de nöronların varlığı ve aralarındaki ilişkilere bağlı olmalıdır. Panpsişizm mikro deneyimleri açıklanabilirliğin koşulu sayar; yani nöral altyapıda olmayan bir deneyimsellik birdenbire üst-seviyede belirmiş olamaz. Dolayısıyla sinir hücrelerinin, onları oluşturan moleküllerin ve atomların da bir derece bilinçli olduğunu kabul etmeliyiz. Bu prensip aslında presokratik "hiçten hiçbir şey çıkmaz" veya skolastik "nedende bulunmayan etkide ortaya çıkmaz" prensibinden çok da farklı değildir. Zuhur etme nosyonu ile ifade ettiğimizde şöyle söyleyebiliriz: *Güçlü zuhur etme* veya *radikal belirimcilik* olası değildir. Bilinç felsefesinde güçlü zuhur etme, makro düzeyde gerçekleşen zuhur edişin mikro düzeydeki etkileşimlerden çıkarılmayacağı tezidir (Chalmers, 2006).⁸ Panpsişizme göre bu mümkün değildir; yani zuhur etme Y'den (bilinçten yoksun maddeden) X'e (bilinçli maddeye) ontolojik bir geçiş, bir doğa sıçraması şeklinde gerçekleşemez. Materyalistler ve çağdaş düalistler⁹ insan bilincinin hiçbir biçimde bilinç içermeyen beyin maddesinden çıktığını

⁸ İngiliz belirimcilerinden (*emergentist*) C.D. Broad (1887-1971) güçlü zuhur etme anlayışını şöyle tarif etmişti: "...bütünün karakteristik davranışı, teoride bile ister ayrı ayrı isterse farklı kombinasyonlarda alınsın, parçalarının davranışının tamam bilgisinden ve bu bütündeki oranlanmalarından ve düzenlenmelerinden çıkarsanamaz." (Broad, 1925: 59)

⁹ Burada çağdaş düalizm ile bilincin beyne bağlı olmakla birlikte ondan niteliksel olarak ayrı olduğunu ileri süren tüm ikici yaklaşımları kastediyorum. Bu anlayışta zihinsellik ve fiziksellik Kartezyen düalizmde olduğu gibi iki ayrı aleme ait bambaşka iki tözsel alan oluşturmazlar, fakat zihinsellik fizikselliğin bir niteliği olarak ortaya çıkar. Bu nedenle çağdaş düalist anlayışlar *nitelik düalizmi* başlığı altına da alınabilmektedir. Zihinsel ve fiziksel ayrımını bir şekilde muhafaza etmek isteyen ancak bilincin beyne, zihnin bedene olan

varsayarak güçlü zuhur etme anlayışını benimsemiş olmaktadırlar. Bu anlayışı benimsemiş olmakla onlar aslında şunu söylemektedirler: Dünya üzerinde henüz herhangi bir bilinç emaresi yokken tarihin belli bir noktasında insan bilinçlenivermiş, bilinç adeta yoktan var olmuştur. Maddenin bilinçten yoksun olduğu fikri Descartes'ın *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey) ayırımına dayanır; yani madde ve zihin bütünüyle farklı ontolojik kategorilere aittirler. Descartes'ın varsayımı düalistler tarafından olduğu kadar gizli bir şekilde materyalistler tarafından da benimsenegelmiştir. Panpsişistler bu varsayımı kabul etmek için hiçbir neden olmadığı gibi doğanın bize güçlü zuhur etmeyi destekleyecek herhangi bir kanıt da sunmadığını düşünürler. Bu noktada biyolojinin temeli sayılan evrim teorisi de panpsişistlerin lehine tanıklık etmektedir. Evrim teorisinin ana unsurlarından biri *tedricilik* fikridir. Bu fikre göre, canlılarda görülen büyük değişiklikler ve çeşitlenmeler oldukça yavaş ilerleyen kesintisiz fiziksel süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkarlar. Söz konusu tedriciliği hayli makul sayılabilecek şekilde bilince de uyguladığımızda insan bilincinin de mevcut haliyle aniden, sürpriz bir şekilde ortaya çıkmadığını kabul etmemiz gerekebilir. Buna göre, insan bilinci güçlü zuhur etmenin aksine *zayıf zuhur eden* bir fenomen olmalıdır; yani o, bütünüyle yeni bir tür veya ontolojik bir kategori olarak ortaya çıkmış olamaz. Başka bir deyişle, insan bilincinin doğadaki diğer bilinç formlarından farkı yalnızca bir derece farkıdır. Şayet canlı dünyasında gördüğümüze benzer bir evrim sürecinin kimyasal ve fiziksel düzeylerde de geçerli olduğu varsayılırsa o takdirde panpsişist dünya görüşünün sadece mantıksal gerekçelerden hareket eden bir görüş olmadığı aynı zamanda ampirik gerekçelerle de desteklendiği ileri sürülebilir. Böyle düşünüldüğünde, 20. Yüzyılın tanınmış embriyolog ve genetikçisi Conrad Waddington'ın (1905-75) sözleriyle, panpsişizm "mantığın talepleri ve evrim teorisinin uygulanışı tarafından bize dikte ettirilmektedir" denilebilir (1961: 122). Dikkat çekmek istediğim başka bir nokta, köken argümanının materyalizmi ve çağdaş düalizmi olduğu kadar mutlak idealizmi ve nötral monizmi de tehdit ettiği. Nitekim mutlak idealizm fizikseli zihinsel bir temelden üretmeye veya maddeyi bilince indirgemeye çalışmakta, nötral monizm ise zihinsel ve fizikseli üçüncü bir tözden üretmeye veya bilinci yine bilinç içermeyen bir şeye indirgemeye çalışmaktadır. Böylece bu iki yaklaşım güçlü zuhur etme anlayışının bir örneği olmaktadırlar. Köken argümanının hedefi olmaktan kaçınmanın tek yolu tözler veya nitelikler arasında herhangi bir ontolojik geçişin öngörülmediği bir metafizik (Kartezyen düalizm ve paralelizm gibi) oluşturmaktan geçmektedir.

5. 2. Analoji Argümanı

bağlılığını gösteren bilimsel bulgulara ve gündelik gözlemlere de göz yummak istemeyen kimseler düalizmin bu daha modernize edilmiş halini benimseyebilmektedirler.

Köken argümanı bilincin neden temel varsayılması gerektiğini göstermeye çalışırken analogi argümanı bilinçli olmadığı varsayılan varlıklara veya antitelere bilinç atfetmeyi makul hale getirmeye çalışır. Başka bir varlığa bilinç atfetmekte kullandığımız birincil ölçüt, ikincil kanıtların yokluğunda davranışsal benzerliklerdir. Keza bir başkasına bilinç atfederken ki öncelikli ölçütümüz de bu benzerliklerdir. Örneğin, insansı bir robot dış görünüm açısından bizlere ne kadar benzerse benzesin gerçekten deneyimlediğini gösterir davranışlar sergilemediği sürece onun bilinçli olduğunu düşünmeyiz. Aynı şekilde arkadaşımızın veya anne ve babamızın birer robot olduklarını da düşünmüyoruz çünkü robotmuş gibi davranmıyorlar. O halde insandan doğanın geri kalanına bilinç atfetmekte kullanabileceğimiz bazı ortak davranış örüntülerini canlı-cansız tüm varlıklarda bulabiliyorsak, bu, analogik çıkarım için bir dayanağımız olduğu anlamına gelecektir.

Analogik çıkarım, iki varlık veya durum arasındaki benzeşen özelliklerin veya davranışların fazlalığından yola çıkarak yapılabildiği gibi atfı yapılan özellik veya davranış belirsizleştirilerek de yapılabilir (Clarke, 2003: 8). Örneğin, önümde duran bir kasa içerisinde renk, olgunluk ve geldikleri ağaç bakımından aynı olan elmaların bir kısmını kesip çürük olduğunu görsem kasadaki diğer elmaların da muhtemelen çürük olduğunu düşünürüm. Bununla birlikte, attettiğim özelliği “çürüklük” olarak değil de “kusurluluk” şeklinde daha kapsayıcı veya genel bir özellik şeklinde belirsizleştirsem rengine ve olgunluğuna bakmadan sadece aynı ağaçtan geldiğine bakarak kusurluluğu diğer elmalara da atfedebilirim. Buna göre, insandan doğanın en temel birimlerine doğru inildiğinde ortak zihinsel özelliklerde kuşkusuz bir azalma görülecektir fakat söz konusu özellikler mümkün olduğu kadar belirsiz hale getirilmek suretiyle bir analogi kurmak mümkün olabilir. Böylece bir karıncanın insanlar ve diğer gelişmiş hayvanlar gibi duyuşal ve psikolojik deneyimler edinemediği, örneğin acı duymadığı veya strese girmediği temelinde bilinçli olmadığını iddia etme teşebbüsü savuşturulabilir hale gelebilir. Deneyimi var veya yok şeklinde bir fenomen olarak düşünmektense, varlıkların gelişmişlik düzeylerine göre çeşitli boyutlarda ve derecelerde olabilen bir fenomen olarak ele alabiliriz. Bir karınca dünyayı bizlerle aynı uzay-zaman perspektifinden deneyimlemek zorunda değildir. Zira canlılar yirminci yüzyılın önemli biyologlarından Jakob von Uexküll (1864-1944)’ün *Umwelt* dediği, kendilerini alâkadar eden veya kendi iyi-halleri (*well-being*) için önemli olan “anlam taşıyıcıları” veya “işaretler” ile yüklü bir çevreyle karşı karşıyadırlar (Agamben, 2004: 40). Dolayısıyla duyumsama, algılama, hissetme ve bilme kapasitelerinin söz konusu anlamı deşifre edecek veya işaretleri takip edecek düzeyde olması onlar için yeterlidir. Bununla birlikte, bir panpsişist sadece canlıların değil cansız oldukları söylenen varlıkların da en azından bir perspektif sahibi olduklarını kabul etmelidir. Bilinçli olmak bir özne olmak demektir. Bilinçli bir varlık kendisinin farkında (öz-bilinçli) olmasa bile çevresinde ne olup bittiğinin farkında olarak o çevreyi belli bir perspektiften

deneyimliyor olmalıdır; yani çevreyle karşılaşması sadece dışsal bir etki-tepki olayı olarak gerçekleşmez, aynı zamanda içsel bir değişim olarak da tezahür eder. Başka bir deyişle, bilinçli bir varlık enformasyonun pasif bir alıcısı olmaktan öte onun kullanıcısı ve dönüştürücüsüdür; yani tek kelimeyle bir *fail*dir. O halde nasıl bir davranışsal benzerlik karıncaların olduğu gibi atom ve moleküllerin de birer fail olduklarını, sadece bir yapı olmaktan öte içlerinde bir şeylerin süregittiğini söyleyebilmemizi, dolayısıyla onlara bilinç atfedebilmemizi sağlayabilir? Bu noktada *spontane etkileşim* varlıklara bilinç atfetmekte kullanılacak asgari bir ortak özellik veya davranış tarzı olarak ileri sürülebilir. Şayet bir varlık dışarıdan belirlenmemiş bir şekilde davranışlarında bir kendiliğindenlik sergiliyorsa o varlık sahip olduğu enformasyon doğrultusunda eyliyor denilebilir. Elbette her varlık doğanın nedensel çarkının bir parçası olduğundan belli bir ölçüde belirlenmiştir. Bununla birlikte, fail olmak aynı zamanda geçmişin getirdiklerini geleceğe anlamlı bir şekilde taşıyabilmek, eş deyişle, amaçlı ve kısmen de olsa belirlenmemiş, öngörülebilir olmayan eylemlerde bulunabilmek demektir. Buna göre, çevresiyle etkileşimi sonucu edindiği enformasyonu işlediğini gösterir adaptif davranışlar sergileyen her varlığın deneyimlediğini söyleyebiliriz. Bunu söylemek biyolojik düzeyden cansız sayılan kimyasal ve fiziksel düzeylere indiğimizde zorlaşabilmiş gibi görünse de bir panpsişist atom-altı düzeydeki varlıkların gittikçe artan bir şekilde kendiliğindenlik sergilediğini, kuantum teorisinin söz konusu kendiliğindenliği ve öngörülemezliği en açık bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürerek zorluğun üstesinden gelmeye çalışabilir; yani panpsişizm açısından deneyimselliğin koşulu olan spontane etkileşim gerçekliğinin en temelinde zaten mevcuttur. Bunun yanında başka bir yoldan daha analojiye güç katmak mümkün olabilir. O da etkileşen varlıkların etkileşmeye olan eğilimlerinin ardında yatan hakikatin onların kalıcı olma arzuları olduğunu iddia etmekten geçer. Bu noktada üçüncü panpsişist argüman olan içkin doğa argümanına giriş yapmış oluyoruz.

5. 3. İçkin Doğa Argümanı

İçkin doğa argümanı, ilhamını özellikle Bertrand Russell'ın (1872-1970) konu hakkındaki görüşlerinden alır. *The Analysis of Matter* (Maddenin Analizi) adlı eserinde Russell, bilimin maddeye ilişkin pozisyonunu şöyle ifade eder: "Fizik, kendi başına, fazlasıyla soyuttur ve incelediği materyalin belli matematiksel karakteristiklerini açığa vurur. Bu materyalin içkin karakteri hakkında bize bir şey söylemez." (1992[1927]: 10). Madde araştırmasının yürütüldüğü herhangi bir bilimsel teoriye bakıldığında görülecek tek şey, matematiksel semboller, denklemler ve soyutlamalardır. Örneğin, parçacık fiziği bir parçacığı, sahip olabileceği kütle, şarj ve dönü gibi özelliklerle tanımlar ve bu özellikler ancak ilişkisel yolla anlaşılabilir; yani onlar kendi başlarına bir anlam ifade etmezler, fakat kullanıldıkları teorisinin diğer parametreleriyle girdikleri ilişkilerle, aldıkları rollerle anlaşılırlar. Newton mekaniğinde "kütle", "güç" ve "ivme"

terimleriyle girdiği ilişkiyle ($F = ma$) anlaşılırken Einstein'ın özel göreliliğinde "enerji" ve "ışık hızı" gibi terimlerle ilişkilendirilmektedir ($E=mc^2$). Buna göre, "...algılarımızdan çıkarım yaptığımızda, geçerli bir şekilde çıkarılabileceğimiz yalnızca yapıdır ve yapı matematiksel mantık tarafından ifade edilebilen şeydir." (Russell, 1992[1927]: 254). Matematiği kullanarak maddenin yapısal veya ilişkisel özelliklerini öğrenebiliriz fakat o matematik tanımladığı özelliklerin altında yatan gerçeklik hakkında tamamen sessizdir. Peki ama panpsişistler neden maddenin yapısal özelliklerinin dışında başkaca bir gerçekliği, içkin bir doğası veya karakteri olduğunu düşünüyorlar? Ayrıca böyle bir gerçeklik varsa bile neden bu gerçeklik bilinçle ilişkilendirilen deneyimsel bir gerçeklik olsun? Panpsişistlere göre, şayet maddenin bir içkin karakteri olmamış olsaydı, başka bir deyişle, yapının veya ilişkilerin taşıyıcısı bir gerçeklik varsaymasaydık, evrenin neden matematiksel bir nesne olarak kalmayıp gerçekten var olduğunu açıklamamız da mümkün olmazdı. Zira Stephen Hawking'in (1942-2018) deyişiyle, "bilimin matematiksel model oluşturma şeklindeki olağan yaklaşımı modelin tanımlayacağı bir evrenin var olmasını gerektirmez." (1988: 174). Bundan dolayı maddeyle ilgili, fenomenlerin ortaya çıkmasına sebep olacak türde ilişkilere girmesini sağlayan somut bir şeyler olmalıdır; yani içkinlik fikrine ihtiyacımız var gibi görünmektedir. İçkinliğin neden deneyimsel terimlerle anlaşılması gerektiği sorusuna gelince, panpsişistler bu soruya iki koldan cevap verebilirler. Birincisi, maddenin içkin doğası hakkında kendi deneyimlerimizden edindiğimiz dışında başka bir malumata sahip değiliz. Bizler baştan aşağı atomlardan oluşan maddi varlıklarız ve bir şekilde öznel deneyimlere, farkındalığa sahibiz. O halde insanın bu noktada özel bir konumda olduğu fikrine sıcak bakmıyorsak, yani antroposentrik bir bakışa sahip değilsek, maddenin içkin karakterinin deneyimsel olmasının öyle olmamasından daha olanaklı olduğunu kabul edebileceğimiz bir doneye de sahibiz demektir. İkincisi, bağımsız bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyan Tanrı fikrine kapıyı kapatırsak, eş deyişle, natüralist (doğalcı) bir tavır alacak olursak, maddenin kendi kendini organize ederek karmaşık formlar aldığı olgusu bir realite olarak önümüzde durmaktadır. Buna göre, bu olguyu ya mekanikçi bir yaklaşımla ya da organikçi bir yaklaşımla anlamayı umabiliriz. Mekanikçi düşünce maddenin yaratıcılığını açıklayabilirmiş gibi görünmemektedir. Çünkü mekanizm maddenin hareketini tümüyle dışsal çarpmalardan, çekip itmelerden ve bu çarpma, çekme ve itmelerin formel bir gösterimi olan matematiksel ilişkilerden ibaret görür. Ne var ki, maddenin bir işlevsellik ortaya çıkaran birliktelikleri gelişigüzel değil, anlamlıdır. Bundan dolayı mekanizm düşüncesini merkeze alan, bilimin felsefi sözcüsü materyalizmin bu olguya bir açıklama getiremediği müddetçe dört başı mamur bir felsefi yaklaşım olamayacağı açıktır. Manuel de Landa'nın deyişiyle, "maddenin içkin yaratıcılığına dair bu kavrayışın yeni materyalist felsefelerimize tam anlamıyla dahil edilmesi gerekmektedir." (2005: 15-6). Bu da teorik açıdan maddenin organikçi bir anlayışla ele

alınmasıyla, yani materyalizmin panpsişist bir yorumuna gitmekle mümkün olabilmiş gibi görünüyor. Nitekim panpsişizm, canlı-cansız, bilinçli-bilinçsiz arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak tüm maddi sistemlerin kalıcı olma eğilimi göstermeleri bakımından ortak olduklarını, biyolojik sistemlerin bunu kendi kendilerini kopyalama yoluyla yapmalarıyla diğerlerinden ayrıldıklarını söyleyebilir.¹⁰ Buna göre, biyolojik alemde gözlenen hayatta kalma mücadelesi, varlığı devam ettirme çabası, maddi sistemlerin kalıcılıklarını (daha doğru bir deyişle kararlılıklarını) artırmaya istekli oluşları anlamında kimyasal ve fiziksel düzeylere de indirgenebilir. Böyle düşünüldüğünde evrim teorisinin ana ilkelerinden biri olan *var kalım mücadelesi* biyolojiye has bir ilke olmaktan çıkarılıp varlığın tüm alanlarına yayılabilir. Aslında bu bir bakıma Spinoza'nın *conatus* ve Schopenhauer'in *will* kavramlarında ifadesini bulabilen bir düşüncedir. Bu filozoflar da var kalım mücadelesinin veya eğiliminin sadece canlı organizmalara özgü olmadığı konusunda hemfikirlerdi. Panpsişizme göre, bizlerin de istisna teşkil etmediği bu eğilimi ancak yönelimsel duruştan anlamayı umabiliriz; yani doğal antiteleri, davranışları, arzularının, temayüllerinin sonucu olan, bir sebeple hareket etmeleri anlamında rasyonel failer, eyleyen özneler olarak görmek durumundayız.¹¹ Faillik ve öznelik, daha önce de açıklamaya çalıştığımız gibi farkındalığın veya bilincin/zihnin varlığını imlediğinden panpsişistler böylece maddenin içkin karakterinin neden deneyimsel terimlerle anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturacak bir yol bulabilirler.

6. Sonuç

Bilinç problemi karşısında panpsişist yaklaşımı benimsemek bize nasıl bir avantaj sağlar? Daha da önemlisi panpsişizm bilinç problemini çözüyor mu? Yazının başında zor problemin insan bilincinin veya fenomenal bilincin fiziksel/nöral süreçlerden nasıl ve neden ortaya çıktığı problemi olduğunu söylemiş ve biri epistemolojik/metodolojik (nasıl sorusu), diğeri ontolojik/metafizik (neden sorusu) iki güçlük şeklinde karşımıza çıktığını belirtmiştik. Bilincin nasıl ortaya çıktığı sorusu (metodolojik güçlük) bilince ilişkin hangi metafizik doğru olursa olsun nihayetinde, eğer olanaklı ise, bilimsel bir araştırmayla çözüme kavuşturabilir olduğundan temelde tüm yaklaşımların sessiz kaldığı bir sorudur. Temelde diyorum, zira panpsişizm diğerlerinden farklı olarak en

¹⁰ Örneğin, Addy Pross (2012) *What Is Life? How Chemistry Becomes Biology* (Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü) adlı kitabında yaşamın kendini kopyalayabilen oldukça kararsız ilk molekülün veya sistemin ortaya çıkmasıyla başladığını ileri sürer. Pross bir panpsişist değildir, fakat onun canlı-cansız farkını kopyalama becerisinin kazanılmasına indirgemesi panpsişist yaklaşımın istifade edebileceği bir fikir olabilir.

¹¹ Dennett'in ortaya attığı "yönelimsel duruş" (*intentional stance*) nosyonu, bir antitenin davranışını anlamak için kullanılacak stratejilerden biridir. Dennett'a göre (1987: 17) bu stratejiyi benimsediğimizde, davranışını açıklamak istediğimiz antiteyi, eylemleri, arzuları ve inançları tarafından yönetilen rasyonel bir failmiş gibi görürüz. Panpsişizm açısından "-miş gibi" eki fazladır; spontane etkileşen doğal antiteler gerçekten de birer rasyonel faildirler.

azından insan bilincinin evrimsel bir sürecin ürünü olduğunu söyleyebilmektedir. Fiziksel olanın karmaşıklığındaki artış fiziksele içkin olan zihinsel kapasitesindeki veya yoğunluğundaki artışı aksettirir. Sadece panpsişizmin bunu söyleyebildiğine dikkat etmek gerekir. Bu bakımdan panpsişizm natüralizmin gerçek anlamda hakkını verebilen belki de tek yaklaşımdır. Diğerlerinde bilinç ya bir sürprizdir ya da fizikselle nasıl ilişkileneceği bilinmeyen bir gizem. Öte yandan panpsişizm neden sorusuna (metafizik güçlük) cevap verebildiğini de iddia edebilir. Bir panpsişist bu soruyu şöyle cevaplayabilir: İnsan bilinci ortaya çıkmıştır, çünkü bilinç fiziksel gerçekliğin temel bir yönünü oluşturur. Başka bir deyişle, insan deneyimleyen bir varlıktır, çünkü gerçeklik en temelinde deneyimseldir. Bu cevap son derece basit ve bazılarınca bir çeşit kolayca kaçma gibi görülebilirse de panpsişistler, fenomenal deneyimlerin indirgenme çabasında görülen başarısız girişimler ve güçlü zuhur etmenin pek olası olmaması gibi felsefi analizin ürünü olan sonuçlarla beraber, doğada gözlediğimiz, analogik çıkarımın dayanağı olan davranışsal benzerliklerin hep birlikte bizi panpsişist bir anlayışa götürdüğünü iddia edebilirler. Dolayısıyla onlara göre, bilincin temel alınması gerektiği hakkındaki panpsişist varsayım *ad hoc*, yani sırf probleme bir çözüm getirebilmek adına ileri sürülmüş değildir. Eğer panpsişizm doğruysa insan bilincinin ortaya çıkışı daha anlaşılır hale gelebilir; yani artık lambadan cinin çıkması için bir nedenimiz var demektir. Ne var ki, panpsişizmi ciddiye alarak onunla hesaplaşmak isteyen bazı filozoflar panpsişist çözümün bilinç problemi karşısında bir ilerleme olmadığı görüşündedirler. Onlara göre, panpsişizmin gerçek bir ilerleme olarak görülebilmesi için alt-seviye mikro bilinçlerin (örneğin, nöral bilinçlerin) bileşiminin üst-seviye makro bilinci (örneğin, insan bilinci) nasıl meydana getirdiğinin teorik bir açıklamasının yapılması gerekmektedir. Bu yapılamadığı takdirde panpsişizmin diğer metafizik yaklaşımlara üstün olduğunu söyleyemeyiz. Onların argümanı şöyledir: Mikro bilinç koyutu makro bilinci ortaya çıkarmakta açıklayıcı bir rol üstlenmiyorsa gereksizdir, dolayısıyla panpsişizm reddedilebilir. Bu argümanın öncülü ise şudur: Bilinçli olanın bilinçli olmayandan çıkması, makro bilincin mikro bilinçlerden çıkması kadar akıl almazdır. Eğer iki şekilde de bilincin zuhur etmesi akıl almaz bir hal alıyorsa panpsişizmi neden diğerlerine tercih edelim? Panpsişizme başka itirazlar da yöneltilmiştir fakat bilinç felsefesinde *kombinasyon problemi* olarak bilinen bu problemin en zorlusu olduğuna şüphe yoktur.

Netice itibarıyla tüm metafizik yaklaşımların olduğu gibi panpsişizm de avantajları ve dezavantajları olan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, çoğu kişi bunların neler olduğunu bilmeksizin panpsişizme, biraz da onu hafife alarak, diğer görüşlere olmadığı kadar olumsuz bir tavırla yaklaşabilmektedirler. Hatta çoğu zaman panpsişizmi

oluşturdukları metafizik teoriler listesine bile dahil etmemektedirler.¹² Oysa bu yazıda göstermeye çalıştığım gibi panpsişizm hem düşünce tarihindeki yeri hem de argümanlarının sağlamlığı bakımından en az diğerleri kadar saygın bir görüştür ve üzerinde ehemmiyetle durulmayı hak etmektedir. Bu yazı, bunu bir nebze olsun verebilmişse, yani panpsişizmin absürt görünümünün altında derin bir metafizik yattığını sezdirebilmişse amacına ulaşmış demektir. Elbette amacı böyle belirlenen bir çalışmada söz konusu derinliği tüm boyutlarıyla ortaya koymak mümkün değildir. Nitekim ileri okumalar için bir giriş niteliğinde olması sebebiyle makale yapılması gereken tartışmalara çoğunlukla yer vermemektedir. Şayet bilinç problemine olan ilgi artıp istenen diyalog ortamı yaratılabilirse başka bir yazıda bu tartışmalar açılabilir.

7. Kaynakça

- Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. Çev. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.
- Arici, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19.
- Block, N. (2002). "Concepts of Consciousness." David J. Chalmers (Der.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* içinde (s. 206-226). New York: Oxford University Press.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Chalmers, D. J. (2017). "Panpsychism and Panprotopsychism." Godehard Brüntrup ve Ludwig Jaskolla (Der.), *Panpsychism: Contemporary Perspectives* içinde (s. 19-47). New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2006). "Strong and Weak Emergence." Philip Clayton ve Paul Davies (Der.), *The Re-Emergence of Emergence* içinde (s. 244-254). New York: Oxford University Press.

¹² Ülkemizde bunun bir örneğini Saffet Murat Tura'nın (2018) "Zor Problem: Bilinç" adlı kitabında görebiliriz. Tura kitabında böyle bir yaklaşım sanki hiç yokmuşçasına panpsişizmin adını bile anmamaktadır. Oysa ulaştığı sonuçlara bakınca panpsişizm tam da onun aradığı veya arzu edeceği türden bir kavrayış sağlayabilmiş gibi görünüyor.

- Clarke, D. S. (2004). *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*. Albany: State University of New York Press.
- Clarke, D. S. (2003). *Panpsychism and the Religious Attitude*. Albany: State University of New York Press.
- De Landa, M. (2005). *Çizgisel Olmayan Tarih*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Dennett, D. C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1997). "Quining Qualia." Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* içinde (s. 619-642). Cambridge: MIT Press.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press.
- Gallup, G. G. (1970). "Chimpanzees: Self-Recognition." *Science*, 167: 86-87.
- Goff, P. (2009). "Why Panpsychism Doesn't Help Us Explain Consciousness." *Dialectica*, 63(3): 289-311.
- Griffin, D. R. (2007). *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawking, S. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. New York: Bantam Books.
- Hill, C. (2009). *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (1981[1890]). *The Principles of Psychology*. Cambridge ve London: Harvard University Press.
- James, W. (1920). *A Pluralistic Universe*. New York: Longman's, Green, and Co.
- James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Leibniz, G. W. (1890[1714]). *The Philosophical Works of Leibniz*. Çev. George M. Duncan. New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor.

- Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Pres.
- Long, A. A. (1974). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth.
- Mandik, P. (2014). *This Is Philosophy of Mind: An Introduction*. West Sussex: John Wiley & Sons.
- McGinn, C. (2004). *Consciousness and Its Objects*. New York: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books.
- McGinn, C. (1997). *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagasawa, Y. ve Wager, K. (2017). "Panpsychism and Priority Cosmopsychism." Godehard Brüntrup ve Ludwig Jaskolla (Der.), *Panpsychism: Contemporary Perspectives* içinde (s. 113-129). New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkes, G. (2009). "The Awareness of Rock: East-Asian Understandings and Implications." David Skrbina (Der.), *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium* içinde (s. 325-340). Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins.
- Peirce, C. S. (1935[1898]). *Collected Papers Vol. 6: Scientific Metaphysics*. Der. Charles Hartshorne ve Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press.
- Pinker, S. (2007). "The Brain: The Mystery of Consciousness." Alındığı URL: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580394,00.html>
- Pitt, D. (2004). "The Phenomenology of Cognition or What is it Like to Think That P?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 69(1): 1-36.
- Pross, A. (2012). *What Is Life? How Chemistry Becomes Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove ve New York: Psychology Press.

- Rosenthal, D. M. (1997). "A Theory of Consciousness." Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* içinde (s. 729-753). Cambridge: MIT Press.
- Russell, B. (1992[1927]). *The Analysis of Matter*. London: Routledge.
- Schopenhauer, A. (1889). "On the Will in Nature." *Two Essays by Arthur Schopenhauer*. London: George Bell and Sons.
- Seager, W. (2016). *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment* (Second Edition). London ve New York: Routledge.
- Seager, W. (2009). "Panpsychism." Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann ve Sven Walter (Der.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* içinde (s. 206-219). New York: Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1997). *The Mystery of Consciousness*. New York: NYREV.
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. Cambridge: MIT Press.
- Spinoza, B. (2002[1677]). "Ethics." Michael L. Morgan (Der.), *Spinoza: Complete Works* içinde. Çev. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Strawson, G. (2018). "What Does Physical Mean? A Prolegomenon to Physicalist Panpsychism." Alındığı URL: https://www.academia.edu/38245741/What_does_physical_mean_Strawson
- Strawson, G. (2008). *Real Materialism and Other Essays*. Now York: Oxford University Press.
- Stubenberg, L. (1998). *Consciousness and Qualia*. Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins.
- Stubenberg, L. (2017). "Neutral Monism and Panpsychism." Godehard Brüntrup ve Ludwig Jaskolla (Der.), *Panpsychism: Contemporary Perspectives* içinde (s. 349-368). New York: Oxford University Press.
- Tura, S. M. (2018). *Zor Problem: Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture Vol. I*. London: Bradbury, Evans, and Co.
- Waddington, C. H. (1961). *The Nature of Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Whitehead, A. N. (1978[1929]). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: The Macmillan Company.

This Page Intentionally Left Blank

Dream Forgetfulness [†]

[Rüya Unutkanlığı]

Erdinç SAYAN *

Bilkent University (Visiting Professor)

Received: 07.11.2018 / Accepted: 21.04.2019

DOI:

Research Article

Abstract: If we wake up during a dream, we remember the contents of our dream, but generally only for the blink of an eye. Our dream is quickly erased from our memory unless the dream was highly interesting or shocking for us or we spend conscious effort to remember it—by jotting it down in a dream diary, for example. I propose an explanation for why this hasty erasure happens. Despite the apparent initial erasure of dream contents from our memory, we seem to retain at least fragments of some of our dreams for some time, although those fragments are recalled only in certain rare circumstances. This “deep storage” of portions of some of our dreams in our memory, conjoined with certain other facts about dreams, is evidence against the view that dreams are useless side-products of the brain’s operations during sleep.

Keywords: dream memory, evolutionary adaptation, evolutionary epiphenomenalism.

Öz: Tam rüya görürken uykudan uyanacak olursak rüyamızın içeriğini kısmen hatırlarız ama bu hatırlama genellikle çok çabuk sona erer. Eğer rüyamız bizim için son derece ilginç veya şok edici bir nitelik taşıyor ya da onu hatırlamak için bilinçli bir çaba harcamıyorsak—örneğin rüyamızı bir yere not ederek—rüyamız hafızamızdan çabucak silinir. Bu çabucak silinmenin nedeni konusunda bir açıklama öneriyorum. Fakat rüya içeriğinin başlangıçta hafızamızdan hızlıca siliniyor görünmesine rağmen, bazı rüyalarımızın hiç değilse bazı kısımları bir müddet zihnimizde kalmaya devam eder, ama bu kısımları ancak nadir durumlarda hatırlarız.

[†] This paper is published here with minor modifications on my paper published with the same title in *International Interdisciplinary Journal of Scientific Research*, 1(3): 84-91. (IIJSR leaves the copyright of their papers to the authors.)

* **Author Info:** Visiting Prof. – Bilkent University, Department of Philosophy, 06800 Çankaya-Ankara, TURKEY / Retired Professor – Middle East Technical University, Department of Philosophy, 06800 Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: esayan@metu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9889-2315>

Bazı rüya bölümlerinin hafızamızdaki bu “derin depolanışı” ve rüyalarla ilgili başka bazı olguların, rüyaların beynin uyku sırasındaki birtakım operasyonları sonucu ortaya çıkan işe yaramaz yan ürünler olduğu şeklindeki görüşe karşı kanıt oluşturduğunu savunuyorum.

Anahtar Kelimeler: rüya hafızası, evrimsel adaptasyon, evrimsel epifenomenalizm.

1. Why are Dreams So Elusive?

Dreams are perhaps the most intriguing aspect of the phenomenon of sleep. One curious fact about dreams is that we tend to forget them shortly after waking up. Even before we get up from bed, most of the content of the dream evaporates from our memory. We do remember some of our dreams of course (at least for a while), but they are the ones which were very interesting or shocking for us, or those we had the chance to tell others about, which kept our memory of them alive. We forget a large preponderance of even the most vivid dreams and frightful nightmares in the twinkling of an eye, unless our memory of them is reinforced by telling other people about them or by intentional recalling. We forget our dreams even though some of them are more vigorous than many waking experiences which we remember for much longer time.

According to one explanation of what physiologically underlies dream forgetfulness, the brain chemicals norepinephrine and serotonin, which play a role in transforming short-term memories into long-term memories, are suppressed and the activity of brain circuits related to short-term memory is attenuated during periods of REM sleep, which are when most dreaming occurs (Hobson, 2003: 79). Hobson remarks, “It sure looks like we aren’t supposed to remember our dreams. That [...] could be because they contain useless or even misleading information that is better ignored than taken too seriously.” (p. 79)

If dreams are often not or only fleetingly remembered, what function do they serve for us? Most dream researchers think that dreams have useful functionality.¹ So we must have them. But it seems we also have to rapidly forget them after having them. Why is that? I think there is a simple evolutionary explanation of the phenomenon of dream forgetfulness. If we were to remember our dreams long after we wake up, we would be disposed to confuse the memories of our dreams with the memories of our waking experiences. Suppose I have a dream in which a friend of mine does something evil to me or an enemy of mine does a big favor for me. If my brain were to retain as lively a memory of that dream as the memories of my real-life experiences, I might mistakenly think that the contents of my dream correspond to some real experiences of mine that

¹ More on this in section IV.

actually occurred in the past. As a result, my attitude towards my friend or towards my enemy would unnecessarily be affected by that mistake. Such disorientations would clearly have negative survival value and therefore would tend to be blocked by the mechanisms of human evolution.

Others also seem to have come up with the idea that the fast vanishing of our dreams from our memory has some evolutionary advantage. A view in some ways similar to mine is advanced by Ian Wallace:

[...] if our dreams are so important, why do we forget them so easily? [...] [W]hy do we let them slip away so easily? The answer is that we naturally seem to forget our dreams because of a simple function of how the dreaming process has evolved biologically.

The evolutionary reason that we forget our dreams is so that we can quickly distinguish between our dreams and waking reality when we wake up. Otherwise we might behave like startled dogs woken from dreams of rabbit pursuit, bewildered and slightly psychotic. In our past, we needed to quickly step from the caves of our dreams into a conscious reality so we could fend off sabre toothed tigers and pursue herds of passing Megaloceros.

[...] Forgetting our dreams was an evolutionary adaptation when we were animals. (Wallace, 2009)

This theory finds the basis of an evolutionary explanation of the phenomenon of dream elusiveness in the circumstance that our cave-human ancestors often had to face a precarious daily reality immediately after they awoke. This may be part of the explanation, but I think it cannot fully explain why we typically forget our dream contents not only right after we wake up, but seemingly for good.² Why couldn't our ancestors afford to recall, perhaps with some slight effort, what happened in their dreams when they were safe from enemies and other dangers—say, when they were peacefully contemplating the events of the day after a nice dinner in the cave? In other words, in a safe environment, humans could have recalled at least their more pleasant dreams. But that is not the case. The reason, as I said, is that, if the vast majority of our dreams were not to be erased from our memory, we could confuse our dream experiences with our waking experiences, and endure the risks such confusion engenders.

Was erasure of dream memories the only way to safeguard us from confusing the dream world with the real world? Of course, there was another route evolution could have taken. Instead of quickly erasing our dream contents, our cognitive system could have tagged those contents as “happened in dream,” and tagged the contents of our non-dream experiences as “happened in reality,” before sending both of them to our

² More about this “for good” qualification in section III.

memory. But such an arrangement would seem to be highly cost-ineffective for the brain, unless there was benefit in cluttering our short- or long-term memory with material derived from the dream world.

2. Is My Hypothesis Scientific?

Despite its *prima facie* plausibility, my evolutionary hypothesis about dream amnesia may be challenged as to whether it has any real scientific merit or is mere speculation. Is there a way to test this hypothesis? What observation(s) would discredit it?

That's a fair challenge. My hypothesis is admittedly difficult to test. Obviously, the task of finding evidence for the evolution of dream behavior and its interactions with other behavior (in humans or animals) is not going to be an easy one. Here is an analogy. Why does rotten food smell foul? A plausible evolutionary explanation would be: to keep us away from eating rotten food, so we won't risk our survival. But I think concrete evidence for that hypothesis too is hard to come by. It is hard to look into human fossils to piece together the adaptive story of how rotten food came to smell foul for us. Similarly, fossils of our distant ancestors are not going to readily tell us the story of their adaptation to forget their dreams.

My hypothesis may be difficult to test in an evolution-historical setting, but there could be found convincing evidence in favor of it. First of all, there may be cases of people who continue to recall their dream contents as vividly as the contents of their waking experiences without being able to discern the difference between these two kinds of memories. In such cases, it should be easy to observe the difficulties those people encounter in their lives because of that disability. (Such people would be apt to be regarded by the medical science as people with a handicap or even abnormality, rather than as people having an interesting and harmless gift.³)

³ In the blog where I posted an earlier version of the present paper, a commentator recounted her amazing ability to recall her dreams and its impact on her life:

I have always had vivid and memorable dreams, to the point where 4/7 nights a week I wake up and can relate in detail my dreams to my husband (who marvels at them both due to their detail, their content, and the fact that he rarely dreams or remembers any of his dreams...). [...] I can still describe in minute detail some of the dreams I had as a child, particularly recurring nightmares. While my memories of these dreams are reinforced by revisiting them, the same is true of my memories of reality; in fact, I'd say that up to a certain age, my memories of reality and my memories of dreams are probably about equal in number and strength.

[...] I have had dreams [...] that have had a profound impact on my life and my attitudes/behavior towards other people, even though I know that they are dreams. Before my husband and I were officially dating, but were on the way to it, I once dreamt that he'd invited me out to lunch because he wanted to introduce me to someone very important to him, and it turned out to be his (nonexistent in real life) girl friend from back home and 3 year old daughter. I knew it was a dream, but it was so

Secondly, the unethical alternative: suppose we have the technology to perform alterations in the brains of people to endow them with the trait of having good memories of their dreams. Even better (and more unethically), do it by forging appropriate mutations on some people's genes, so that they can pass that trait on to their next generations. Then sit back and watch if the lives of their offspring will become a hell or not—that is, see if their chances of survival will improve or deteriorate. But proviso: Don't make such changes in a way that the brains of the persons can tag their dream memories as "happened in dream," thus enabling them to distinguish reality from dream and not conflate the two. These are only thought experiments for now, but they should suffice to establish that my hypothesis does pass the test of (in-principle) testability.

3. Do Dreams Entirely Vanish from Memory?

But are almost all of our dreams really wiped out from our memory for good? This may not be the case, at least for a number of dreams. For one thing, we can sometimes tell that some of our dreams are recurrent dreams. Our realization that some of our dreams recur shows that we are able to remember their repeated occurrences in the past. If we had forgotten our dreams entirely, we wouldn't have been able to notice that some of them recur. Hence, for at least some of our dreams it may not be true that they become totally inaccessible to our consciousness. Nevertheless, the majority of them must become *inaccessible enough* to ensure that we won't mistake them for waking experiences.

There are other cases that suggest that just because dreams are not remembered soon after waking up does not mean they are necessarily erased *in toto*. Sometimes a visual or auditory cue from the environment during the day triggers our recalling of (a portion of) a recent dream which we think we had totally forgotten. There are still other cases

vivid, and I was so hurt by it, that it took me most of the weekend before I could "forgive" him. (It still raises some ire whenever I remember it!). I have also had other dreams which, for whatever reason, fundamentally changed the way that I viewed another person; such dreams have affected my interactions with these people in long term ways even though I have never divulged the details to anyone.

(Retrieved on 23 Oct. 2018 from <http://hesperusisbosphorus.wordpress.com/2012/04/01/i-have-a-dream-but-i-cant-remember-it/>. I would like to thank this commentator and the other commentators for their useful comments to my post.) This story contains the clues that remembering our dreams can be a handicap. We can even imagine situations in which it can be life threatening. But the commentator is lucky in that her memory *does* tell her it happened in dream, not in reality. That is, her brain apparently differentiates her memories by tagging them as "in dream" or "in reality." Hence, she is not the kind of pathological case that I mentioned above. In her case, since she can discriminate between the memory of a dream and the memory of a waking experience, she has the chance to avoid (though with some difficulty apparently) the negative effects of her deceitful dreams. (Other cases of people who confuse dream and waking memories and some of their associated problems are studied in Rassin et al. (2001) and Kemp et al. (2003), for example.)

supporting the point that dream forgetfulness is not always swift and total. When they are falling asleep, some people occasionally experience faint flashes of bits from the previous night's dreams.⁴

Even if it is the case that *some* contents of *some* of our dreams get stored in our memory, typically those contents are not readily and easily accessible to our consciousness, unlike memories of our waking experiences.⁵ My point remains, therefore, that if we hadn't evolved in this way, our cognitive system would have been prone to confusing dreams with non-dream reality, and we would have suffered the consequences of such confusion. The relatively few dreams that we do recall, either by conscious effort to remember them (e.g. by recording them in a dream journal) or otherwise, normally come with the "happened in dream" tag, enabling us to distinguish them from waking memories.

4. Might Dreams Be Serving No Purpose for Us?

Another issue regarding dreams is what purpose, if any, dreams serve. There are a number of theories purporting to explain why we dream and what use and function dreams have for us. According to the Freudian theory, for example, dreams are means by which our subconscious desires and thoughts and repressed feelings find their way into our consciousness. Some of the other theories suggest that dreams are for memory consolidation or memory stabilization (turning worth-to-keep short-term memories into long-term memories), or for emotional or trauma consolidation (helping secure emotional well-being for us). Still others claim that dreams help us come up with solutions to some problems (such as mathematical, scientific, artistic, etc. problems) which we can't solve in waking life, or that they are cleaning-up operations of the daily thrash piled up in the mind (analogous to the cleaning-up operations of a computer), or that they are simulations of threatening situations to be encountered in waking life (so we will be better prepared for such situations), and so on.

All of these theories about dreams maintain that dreams serve useful functions and at least tacitly imply that dreams must have survival value for us. But there are also theorists who defend the opposite view. They argue that dreams are nothing more than side-products of certain brain processes taking place when we are asleep and that they

⁴ For reports of people having this kind of experience, see the blog thread at <http://ask.metafilter.com/48026/Dream-a-little-dream> (retrieved on 23 Oct. 2018).

⁵ In other words, those dream fragments are put in some kind of "deep storage" in the memory. An intriguing question would be whether we can recall our dreams, even those we had had long time ago, under hypnosis. One big obstacle that would stand in the way of such a feat would be the problem of false memories: the hypnotization procedure might lead to fabrications on the part of the hypnotized subjects, instead of recollections of true memories of their dreams.

serve no useful functions. Owen Flanagan, the best-known representative of this position, contends that dreams are “noises” the brain produces while it carries out its operations during REM sleep—like the noises our heart makes while it pumps blood—and they have no adaptive value for us from an evolutionary point of view:

[...] dreams are evolutionary epiphenomena. Evolutionary epiphenomenalism [...] says that the presence of dream consciousness has no adaptation explanation—there is no fitness enhancing effect for which dream consciousness was selected [...]. (2000: 100-101)

According to dream researchers Antti Revonsuo and Katja Valli, evolutionary epiphenomenalism is a wide-spread view among a class of dream theorists:

Practically all theories put forward in cognitive neuroscience imply that dreaming is biologically epiphenomenal (e.g. Hobson 1988; Crick and Mitchinson 1983, 1995; Foulkes 1985; Antrobus 1993; Flanagan, 1995). Dreaming is seen by these theorists as a mere reflection of low-level neurobiological or neurocognitive processes going on in the brain during REM sleep. Thus, the received view in cognitive neuroscience is that dreaming as a conscious experience has no natural functions and it has not been selected for during evolution. It is simply a random and useless (but harmless) by-product of the neurophysiological processes associated with REM-sleep. (Revonsuo and Valli, 2000)

I want now to argue that evolutionary epiphenomenalism about dreams is probably mistaken. It seems to me that dreams may well be serving functions that increase the survival chances of the dreamer. One consideration in favor of the idea that dreams must have functionality is that, as I pointed out in section III, at least some of our past dreams, and at least some bits and pieces of them, don't seem to vanish from our minds definitively—even though they tend to remain latent and we cannot bring them out to consciousness effortlessly. If dreams are just useless noises, why are at least some traces of them stored for some time in our memory? Wouldn't it be less costly for our cognitive system to erase them entirely and for good? As we have seen, our brain is perfectly capable of making us forget our dreams fast after we wake up. Why shouldn't it also be capable of making us forget them without leaving any deep-stored traces of them?

A second consideration is this. Why do dreams or dream segments exhibit more or less coherent plots, as opposed to being a *totally chaotic flux* of visual, auditory, etc. pieces of sense? If our dreams *were* such meaningless phantasmagoria (looking somewhat like a display of fireworks accompanied by meaningless sounds, say), perhaps Flanagan's and others' epiphenomenalism would have more bite. Flanagan seems to endorse the following view about how dreams arise: When during REM sleep the brainstem produces electric pulses relaying a chaotic flow of imagery, emotions, and desires to the cerebral cortex, the cerebral cortex tries to make sense of this messy input by molding

it into semicoherent narratives (Flanagan 2000: 50).⁶ But why does the cerebral cortex bother and waste precious brain energy and resources to shape them into a somewhat coherent story, if they are nothing but useless by-products? From an evolutionary perspective such efforts of the brain wouldn't seem to make sense.

Thirdly, we know that during REM sleep dreams are intensified. So the dreamer has to be stopped from reacting bodily to the drama being staged in her dream. For example, the dreamer may start moving about her limbs violently in response to the exciting or provoking events taking place in her dream. This could cause harm to herself and others or, at the least, would awake her unnecessarily. To prevent this undesirable situation, the dreamer's relevant muscles are paralyzed (atonia) by the body chemistry, as soon as a REM sleep begins. Now, this seems to be a rather uneconomical solution to the problem, if dreams are just useless side-products of the brain's workings, as Flanagan claims. Instead of going through such a paralysis process, couldn't our brain follow another strategy: annihilate all the dreams before they surface to our consciousness? But, interestingly, dreams are not stamped out by the brain; they are allowed to be experienced by us, albeit in a paralyzed state.

My fourth point is probably a familiar phenomenon to all of us. If you have ever felt thirsty, hungry or in need to go to the bathroom during a dream, you know what happens: you are dreaming of yourself as drinking plenty of water, or consuming some food, or trying to satisfy your urge to urinate in some dream scenario (instead of wetting your bed). Of course, after a while you wake up without your needs really satisfied, but at least your sleep wasn't immediately interrupted by such needs, and could continue for a little longer. This prolongation of your sleep is an advantage made possible by dreaming. Another example of a similar sort is the dreams of people who are struggling to quit smoking. They get a little relief by taking a puff in their dreams. If dreams clearly serve functions in these kinds of circumstances, why shouldn't they serve functions in all, or at least many, other circumstances too?

For all these reasons, I think it is plausible to suppose that dreams are not useless by-products of certain brain processes. More probably than not, they serve some functions and that is why we are adapted to have them. I do not know what exactly those functions are. They may include some or all of the functions that the dream theories mentioned in the opening paragraph of this section—and some not mentioned there—point out.

⁶ For the original statement of this view, see Hobson and McCarley (1977: 1347).

5. Conclusions

Let me recapitulate what I have done in this paper. I proposed that a reasonable evolutionary explanation of our dream amnesia is that it is an adaptation to keep us from mixing up our dreams with real life (section I). This is a difficult hypothesis to test scientifically, but it is possible to corroborate it in principle (section II). We normally remember the contents of our dreams only for a brief period of time, if at all, after waking up,⁷ but there are clues that there occurs long-term storage in our memory of portions of at least some of our dreams (section III). I adduce this phenomenon and some other properties of dreams to argue against the evolutionary epiphenomenalist thesis that dreams are not adaptations but are biological epiphenomena (section IV).

Let me note that my point in section I is independent of my criticism of Flanagan's epiphenomenalism. Even if dreams are, as Flanagan thinks, noises the brain produces during sleep, the brain has two options: remember them or forget them. Our brain chooses to forget them (or more correctly put: makes it much harder for us to recall them than our waking experiences) in order to protect us from the perils of conflating dreams with reality.

6. References

- Antrobus, J. (1993). "Dreaming: Could We Do without It?" In A. Moffitt, M. Kramer, and R. Hoffman (eds.), *The Functions of Dreaming* (pp. 549-558). New York: SUNY Press.
- Crick, F., and Mitchinson, G. (1983). "The Function of Dream Sleep." *Nature*, 304: 111-114.
- Crick, F., and Mitchinson, G. (1995). "REM Sleep and Neural Nets." *Behavioural Brain Research*, 69: 147-155.
- Flanagan, O. (1995). "Deconstructing Dreams: The Spandrels of Sleep." *The Journal of Philosophy*, 92: 5-27.
- Flanagan, O. (2000). *Dreaming Souls: Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Foulkes, D. (1985). *Dreaming: A Cognitive-Psychological Analysis*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

⁷ We remember a dream upon waking up only if we woke up in the middle of or immediately after it. If the dream episode had ended before we woke up, we usually don't remember any of it.

Hobson, J. A. (1988). *The Dreaming Brain*. New York: Basic Books.

Hobson, J. A., (2003). *The Dream Drugstore: Chemically Altered States of Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Hobson, J. A., and McCarley, R. W. (1977). "The Brain as a Dream-State Generator: An Activation-Synthesis Hypothesis of the Dream Process." *The American Journal of Psychiatry*, 134: 1335-1348.

Kemp, S., Burt, C. D. B., and Sheen, M. (2003). "Remembering Dreamt and Actual Experiences." *Applied Cognitive Psychology*, 17: 577-591.

Rassin, E., Merckelbach, H., and Spaan, V. (2001). "When Dreams Become a Royal Road to Confusion: Realistic Dreams, Dissociation, and Fantasy Proneness." *Journal of Nervous and Mental Disease*, 189: 478-481.

Revonsuo, A., and Valli, K. (2000). "Dreaming and Consciousness: Testing the Threat Simulation Theory of the Function of Dreaming." *Psyche*, 6(8): Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/9788/5aebc97eab20c5537b5752f9ca7a0fa589e.pdf>

Wallace, I. (2009). "Who Dreams Wins." Retrieved on 25 June 2019 from <http://ianwallacedreams.com/who-dreams-wins/>

George Herbert Mead Düşüncesinde Kendilik: Sosyo-Ontolojik Bir Analiz[†]

[The Self in George Herbert Mead's Thought: A Socio-Ontological Analysis]

Mustafa KINAĞ *

Kilis 7 Aralık University

Received: 27.05.2019 / Accepted: 25.06.2019

DOI:

Research Article

Abstract: The self, which grounds moral ontology and moral values, is closely related to how one understands what is outside of oneself and how one relates oneself to it through conscious behaviors. George Herbert Mead, in his social self-theory, argues that the relationship between the individual and the world develops the self which provides a ground for these vital issues. At the same time this ground makes both the organism and the mind necessary for the formation of the self. Mead argues that the organism is not passive in the relation of the external world, rather there is an interaction between the two. Mead argues firstly against reductive materialistic conception of the self by pointing to the fact that the self is a matter that transcends the organism; secondly against the rationalist self-understandings by suggesting that the organism is a necessary condition for the formation of the self; and lastly idealistic self-understandings by his conception of "the world that is there" as the base of the reality for the self. In this framework, the social self is discussed, Mead argues, in terms of two functional stages as the subject self (I) and the object self (me). The subject self represents the stage of the first reaction of individual to an external stimulus, while the object self represents the stage in which this reaction is seen, recognized, questioned and interpreted in the imagination. The subject self and the object self are equally obligatory for the formation of a complete/whole social self.

[†] Bu makale, bir takım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2018 yılında Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunduğum *George Herbert Mead Düşüncesinde Benliğin Oluşumu* adlı yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

* **Author Info:** Dr. Öğr. Üyesi – Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Kilis, TURKEY.

E-mail: mustafakinag@kilis.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3333-9425>

To Cite This Paper: Kınağ, M. (2019). "George Herbert Mead Düşüncesinde Kendilik: Sosyo-Ontolojik Bir Analiz." *MetaZihin*, 2(1): 103-136.

Keywords: contemporary philosophy, pragmatism, George Herbert Mead, the social self, the social mind.

Öz: Bir ahlak ontolojisinden ve değer alanından söz etmenin gerekliliği olan kendilik, insanın kendi dışındaki âlemi nasıl anladığı ve bilinçli davranışlar üzerinden onunla nasıl bir ilişki kurması gerektiği hususunu yakından ilgilendirir. George Herbert Mead, sosyal kendilik kuramında birey ile alem arasında kurulacak ilişkinin bu hususlardan birini göz ardı etmeyecek bir zemine sahip olması gerektiğini savunur. Bu zemin aynı zamanda kendiliğin oluşumu için hem organizmayı hem de zihni gerekli kılar. Mead, organizma-dış dünya ilişkisinde organizmanın salt edilgen olmayıp her ikisi arasında bir etkileşim söz konusu olduğunu savunur. Mead, kendiliğin organizmayı aşan bir husus olduğuna işaret ederek indirgemeci materyalist kendilik anlayışlarına; kendiliğin oluşması için organizmanın zorunlu koşul olduğunu savunarak da rasyonalist kendilik anlayışlarına; kendiliğin gerçeklik zemini olarak “orada var olan dünya” kavramı ile idealist kendilik anlayışlarına karşı çıkmıştır. Bu çerçevede sosyal kendilik, özne kendilik (I) ve nesne kendilik (me) olmak üzere Mead açısından iki işlevsel aşamada ele alınır. Özne kendilik, bireyin dışsal bir uyartıya karşı ilk tepkisinin mahallini oluştururken, nesne kendilik bu tepkinin imgelem içerisinde görüldüğü, fark edildiği, sorgulandığı, anlamlandırıldığı aşamayı temsil eder. Özne kendilik ile nesne kendilik, tam bir sosyal kendiliğin oluşumu açısından eş derecede zorunludur.

Anahtar Kelimeler: çağdaş felsefe, pragmatizm, George Herbert Mead, sosyal kendilik, sosyal zihin.

1. Giriş

Değer alanı insan eylemini, mahiyetini, dış dünya/alem ile olan ilişkisini ve evrendeki konumunu ilgilendiren problemlere çözümler bulmayı amaçlar. Bu amaç insanın kendi dışındaki âlemi nasıl anladığı, dolayısıyla bilinçli davranışları yoluyla onunla nasıl bir ilişki kurması gerektiği hususu ile yakından ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle asıl mesele ahlaki bir varlık olarak insanın neliği meselesidir. Bu nedenle ahlak söz konusu olduğunda felsefi perspektifte öncelikle üzerinde konuşulması gereken husus, akıl sahibi bir varlık olarak insan ya da kendiliktir. Kendilik kavramı bu çerçevede bir ahlak ontolojisi geliştirmenin kaçınılmaz ön koşulunu oluşturur.

Klasik Amerikan Pragmatistlerinden George Herbert Mead (1891-1929), kendilik kuramında bireyin ne fizyolojik yapısının ne de zihinsel yapısının dışarıda tutulduğu bir kendilik kuramı önerir. Ancak onun, kendilik hususunda zihin ile beden arasında varsayılan ve Descartes ile birlikte bilinir hale gelen ontolojik bir ayrımı kabul etmek yerine, işlevsel bir ayrımı varsaydığı görülür. Nitekim kendiliğin oluşumu her iki hususu da gerektirecek bir bütünlüğe sahiptir. Mead felsefesi bu bütünlüğü doğa ve toplum yoluyla oluşturur.

Mead'ın sosyal kendilik kuramı, zihni süreç içerisinde gerçekleşen ve kendisini gerçekleştiren bir husus olarak görmüş, zihnin oluştuğu gerçeklik zeminine doğayı ve toplumu yerleştirmiştir. Doğa, zihnin oluşmasını sağlayan problemlerin ve çözümün/çözümlerin kendisinden devşirildiği gerçeklik alanını ifade eder. Bu alan, orada var olan dünya (the World that is there), var olmak için bir zihne gereksinim duymaz; aksine zihin var olmak için bu alana ihtiyaç duyar. Nitekim zihin, bir anlamda problemlere çözüm üretmekle gelişir. Çözüm nasıl problemin varlığını gerektiriyorsa, aynı şekilde problem de problemin var olacağı bir alanı gerektirir. Mead düşüncesi bu alanın doğa olduğu varsayımını, zihnin bizzat kendisinin de doğanın bir parçası olduğu söylemiyle eş güçte savunur. Böylece organizma ile doğa arasındaki etkileşim bir yandan zihnin oluşumunu ve gelişimini sağlarken, zihnin doğaya yönelerek ondan devşirdiği problemlere yönelik çözüm üretme çabasının tezahürü olan eylemsellik özelliği de doğanın gelişimini sağlar.

Çalışmamızın birinci bölümü Mead'ın kendilik kuramının iki ana unsuru içerdiğini; bunlardan birinin organizma, diğerinin zihin olduğunu göstermeyi amaçlar. O, organizma olmaksızın salt zihinsel zeminden hareketle varsayılan bir kendilik kabul etmez. Nitekim sosyal kendilik dış dünya ile etkileşim sürecinde oluşan bir hususa işaret eder. Bu süreçte oluşan bir kendilik, organizmanın varlığını gerekli kılar. Diğer yandan o, salt organizmanın esas alındığı ve zihnin dışarıda tutulduğu kendilik anlayışını da reddeder. Bu çerçevede sosyal kendilik, zihnin yaşam boyunca geçirdiği evreler ve kendilik bilincinin oluşum süreci ile açıklanır. Zihin ve kendilik bilincinin oluşumu ise dilin kökeni, anlamlı olmayan işaretler, anlamlı işaretler kurallı oyun ve kuralsız oyun, öteki ve genelleştirilmiş öteki kuramlarının Mead düşüncesi çerçevesinde ortaya konulmasını gerekli kılar.

Çalışmamızın ikinci bölümü Mead'ın sosyal kendilik kuramının içerdiği özne kendilik ve sosyal kendilik ayrımlarını içerir. Mead, bu ayrımın ontolojik değil işlevsel olduğunu açıkça belirtir. Bu husus, sosyal kendiliğin bir bütün olduğunu, söz konusu ayrımın bu bütünlük göz ardı edilmeden anlaşılması gerektiğini seslendirir.

2. Kendiliğin Arka Planı ve Oluşumu

Mead'ın sosyal kendilik kuramı, temelinde ve önkoşulunda organizmanın bulunduğu ancak tamamlanması için zihinselliğin zorunlu olduğu bir süreçte işaret eder. Bu süreç içerisinde doğanın bir parçası olan organizma, bir yandan doğaya uyum sağlamak suretiyle yaşamsal varlığını sürdürürken, diğer yandan bu uyum sağlama süreci doğanın da değişmesine neden olur.

Sadece insani organizmalara özgü olan kendilik sahibi olma kapasitesi yukarıda ifade edilen karşılıklı uyum sürecinde tezahür eden jestler/işaretler, dil, anlam ve bütün bunların temelinde zihnin oluşumuyla gerçekleşir. Bu çerçevede Mead'ın kendilik kuramı, ne insani bireyin bir organizma olduğu gerçeğini ne de salt organizmik yapıyı aşabilen bir karakterde olduğunu göz ardı eder.

2.1. Kendilik – Organizma İlişkisi

Mead'ın, zihinsel ve bilişsel bir süreç olan kendiliğin fiziksel dayanağı, bireysel kendiliğin özgünlüğünün ve biricikliğinin temeli olarak ifade edebileceğimiz organizmayı, naturalist bir zeminde ele aldığı görülür. Onun naturalist anlayışının, organizmayı eylemin başlatıcısı ya da başlangıç aşamasının merkezi olarak görmemizi sağladığı ifade edilebilir. Zira organizma, çevre ile olan ilişkisinde yaşamsal varlığını ve çevresel uyarlanmayı sürdürmek için eylemde bulunur. Eylem, organizma ile çevre arasında bir tür ortak ilişkiyi ve karşılıklı uyarlanmayı içerirken, bu uyarlama sürecinde her ikisinin değişimini sağlar. Mead her ne kadar organizma-çevre etkileşimi, uyarlama, çevresel koşullara göre değişme ve gelişme hususlarında Darwin'in evrim teorisinden etkilenmiş olsa da organizmanın çevre karşısında pasif olduğu, çevrenin belirlemelerine bağlı olduğu, belirleyenden çok belirlenen olduğu hususlarında Darwinci görüşlerden ayrılmıştır. Darwinci evrim teorisi, organizma ile dış dünyayı, her biri kendi içsel dinamiklerine sahip otonom etki alanları olarak ortaya koymuştur. Bu ayrım, çevrenin organizmaya, değişimden kaynaklanan problemler oluşturduğu, bu problemler karşısında içsel yapıları yeterli olan organizmaların hayatta kalma, uyarlama, üreme vs. yoluyla başarılı olduğu, diğerlerinin ise başarısızlık sonucunda yok olduğu düşüncesine neden olmuştur (Lewontin, 1995: xv).¹

Mead, organizma-çevre ilişkisinin Darwinci kuramda olduğu gibi kendi içsel dinamikleri olan otonom yapılar açısından değil, organizma ve çevrenin bütünlüklü bir yapıyı oluşturduğu gerçeği açısından ele alınması gerektiğini belirtir. O, organizmanın çevresi üzerinde kontrol edici bir noktaya ulaşabildiği bir durumun olduğunu, bu noktaya ulaşmanın da organizmaların bireysel olarak değil, bireylerin oluşturduğu toplum yoluyla gerçekleştiğini savunur. Mead açısından bakıldığında bu kontrolün, salt bir birey olarak organizmayla değil, organizmaların oluşturduğu sosyal örgütlenmeyle ulaşılabilecek bir aşama olduğu hususu, Darwin'in çevresel belirlemeler karşısında salt bireysel organizmayı esas alma düşüncesinde gözden kaçırdığı bir gerçek olarak belirtilebilir. Mead, insani durumda çevre üzerinde kontrol sisteminin edinilmesini sağlayacak olan bu komün yapının ancak topluluğun her bir bireyin öteki bireylerin tutumlarının varsayılmasıyla mümkün olabileceğini ifade eder.

¹ Kaynaklarda İngilizce orijinal adıyla verilen eserlerin makale içerisinde referans gösterilen bütün metinleri bu makalenin yazarı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Bu nedenle bir evrimden bahsedilecekse, insani organizmanın sadece ve ancak insan formunu oluşturan sosyal bütünün organik bir parçası olarak anlaşılması durumunda organizma-çevre ilişkisi sağlıklı bir biçimde değerlendirilebilecektir (Mead, 1936: 168).

Mead'in varlığı bir bütün olarak açıklama çabalarına organizma-dış dünya ilişkisine yönelik görüşlerinde rastlanır. O, eylem kuramında uyarı ile tepkinin, işaret ile anlamın; zaman kuramında geçmiş, şimdi ve geleceğin; yaşamsal süreçte de organizma ile çevrenin bağlantılı düşünce ya da kavramlar olarak bütünün parçaları olduğunu vurgulamıştır (Miller, 1973: xxvi).

Mead'in insani organizma ile çevrenin bütün olduğu gerçeğinin insani organizma açısından kaçınılmazlığı düşüncesine paralel bir yaklaşıma sahip olan Berger, insanın biyolojik olarak ötekilerle birlikte dünyayı inşa etmeye ve böyle bir dünyada yaşamaya yazgılı olduğunu, bu nedenle bu dünyanın onun için kesin gerçeklik olduğunu ifade eder. Böylece insani organizmanın sınırları her ne kadar doğa tarafından çizilmiş olsa bile—ki bu görüş Mead'in kendiliğin gerçeklik küresinin dünya olduğu görüşüne de uygundur—insan tarafından bir kere inşa edildikten sonra inşa edilen bu dünya, doğaya yönelik geri tepkide bulunur. Böylece doğa ile toplumsal olarak inşa edilmiş dünya arasındaki diyalektikte insani organizma bir yandan dönüşürken, diğer yandan kendisini kuşatan çevreyi dönüştürür. Gerçekliğin ve kendiliğin oluştuğu alan da Berger'e göre bu diyalektik süreçtir (Berger ve Luckmann, 1991: 204). Berger'in insani organizmanın sınırlarını çizdiğini, onu kuşattığını söylediği doğanın, Mead'in sosyal kendiliğinin oluştuğu ve kendiliğin ontolojik temelini oluşturan “orada var olan dünyaya (the World that is there)” karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim Miller, yaratıcı evrime, dolayısıyla da zamanın, tarihin ve (çevrenin) karakterinin uyarlayıcı yenilik tarafından belirlendiği “şimdi”ye inanan Mead'in bilişin oluşmasından ayrı ve fakat hem organizmayı hem de onun çevresini değiştiren yeni anlamlar yaratan yaratıcı bir zihnin içerisinde oluştuğu bir “orada var olan dünya”yı varsaydığını aktarır. Orada var olan dünya, bütün bir bilme sürecinin – anlamların, algının ve zihnin kendisinin – davranışa dayalı olarak meydana geldiği, kendiliklerin biyo-sosyal davranışlardan ortaya çıktığı ontolojik yapıyı ifade eder. Orada var olan dünyanın organizma tarafından algılanmasıyla birlikte değiştiği, anlam ve nitelik kazandığı fikri, Mead'in solipsizmin psikolojik açıdan imkânsız olduğu, bu nedenle insani bireylerin, çevresinden soyutlanarak açıklandığı mekanizmanın süreç, değişim, yenilik ve yaratıcılığı açıklayamadığı görüşünü de destekler niteliktedir (Miller, 1973: 26-27). Bu çerçevede toplumsal bir varlık olmaya yazgılı olan birey, sadece ve ancak toplum yoluyla ötekini etkilediği gibi kendisini etkileyebilen, ötekinin söylem evrenine dahil olabildiği ölçüde onun tutumunu alabilen, ötekilere söylediğiyle kendisine söylediğinin aynı anlama sahip olduğunu bildiği ölçüde kendisine ne dediğini bilebilen bir birey olma hüviyetine sahip olur (Mead, 1936: 383).

Mead'in sosyal kendiliği organizma temelinde ele alması, kendiliği organizmaya indirgeyici bir imayı içermez. Aksine o, organizma ile kendilik arasında net bir ayrım yapar. Bu ayrımın temelinde salt organizmik bir varlık olarak insanın kendilik sahibi bir birey gibi kendisine nesne olmayı öğrenmemiş olması durumu yatar. Diğer bir ifadeyle organizma dolaylıdır ve bu yönüyle orada var olan dünyanın bir parçasıdır. Kendilik ise inşaî bir süreç içerisinde eylem yoluyla oluşan dolaylılığı ifade eder (Mead, 1934: 135).

Mead'in kendilikle organizma arasında ortaya koyduğu fark, onun kendiliğin oluşumunda beden ya da fiziksellik ötesinde bir arayışının olduğunu, ona göre kendilik sahibi olmak için fiziksel var olmanın yetersiz olduğunu ima eder. Nitekim Mead'in bu hususta bir yandan materyalist felsefeyi ve fiziksel determinizmin kaçınılmazlığını; diğer yandan organizmanın belirli bir zihinsel aşamaya ulaşmaması durumunda bile onun bir kendilik sahibi olabileceği şeklindeki idealist düşüncüyü eleştirdiği ifade edilebilir. O, kişisel kimliği ruh gibi tözsel bir kavram üzerinden değil, kendilik gibi inşaî bir kavram üzerinden açıklayarak insanı hem maddenin dışında ya da ötesinde bir değere sahip olarak görür hem de verilmiş bir form olarak değişimsel, dönüşümsel, öngörülemez ve daha esnek gelişebilen sınırlara sahip, gerek kendi içinde gerekse etkileşim halinde olduğu dış dünya ile bütünlüklü bir yapı içerisinde görür. Sosyal kendilik sadece bireysel insani varlıklar için söz konusu olduğu için organizma, kendiliğin oluşması ve bu oluşum için gerekli yaşamsal zeminin temini için gereklidir. Organizma, insani bireylerin yaşamsal koşullara ve kendiliğe sahip olmak için gireceği karmaşık sürecin önkoşuludur. Kendilik bu önkoşullar temelinde gelişir. Mead'in gerçeklik kuramı için "orada var olan dünya" ne ise kendilik kuramı için organizma da odur. Diğer bir deyişle gerçeklik orada var olan dünyada tezahür ederken, kendiliğin tezahür ettiği yer de organizmadır. Kendiliğin temeli olan organizmanın da var olduğu yer orada var olan dünyadır. İnsani bireyler var olmak, yaşamsal koşullara sahip olmak için organizmaya, merkezi sinir sistemlerine sahip olmak zorundadır. Kendilik ise bu temel üzerinde, karmaşık bir sürecin ürünü olarak ve süreç içerisindeki dünya ile ve bireylerle olan ilişkilerin bir sonucu olarak oluşur. David Miller, Mead'in insanı biyo-sosyal bir varlık olarak görmesini şu şekilde ifade eder:

Mead, her şeyden önce bir natüralisttir. O insanla ve onun deneyimledikleri ile ilgili hiçbir şeyin doğaüstü olmadığını savunur. Zihnin ve bütün zihinsel fenomenlerin oluşmasında gözleme ve deneyime dayalı gerekçeler vardır. Zihin ve düşüncenin sadece ve ancak sosyal davranışı ve kendisine yönelik eylemde bulunan fiziksel şeyleri de içeren uyarılma eylemleri açısından açıklanabileceği şeklindeki pragmatik yaklaşım hem düalizme hem de idealizme karşı bir itirazdır. Pragmatik yaklaşım, yapıcı yönüyle şu ifadeyi savunur: Kavrama (bilis) ya da anlamlı sembollerin kullanımı ile kavramsal(bilisel) olmayan düzeydeki uyarılmalar arasında her ne kadar niteliksel bir farklılık olsa da, bunlar arasında aynı zamanda işlevsel bir ilişki söz konusudur. İnsan altı formların uyarılmaları anlamlı semboller içermez. Ancak insanların da pek çok uyarılma

eylemleri anlamlı semboller içermez. Fakat zihin, sosyal davranışların bir sonucu olarak oluşur ve onun işlevi uyarılma sürecine yardımcı olmaktır. (Miller, 1973: 3)

Yukarıdaki ifade, Mead'ın kendilik kuramında bir tür "aşkın" alanı kabul ettiğine, ancak bu aşkınlığın klasik metafizikteki bir aşkınlığa değil, bireyin kendisinin ötesinde bir alanın var olduğuna, bu alanın bu dünyada aranması gerektiğine işaret eder. Mead'ın pragmatik duruşu bu yönüyle bireyin dışında kalan bütün alanı ifade eden "öteki" üzerinden bir zihin inşa etme çabasını ifade eder. Ona göre sosyal etkileşim ve davranışlar önceden varsayılan bir zihnin ürünü değildir. Aksine zihin, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal ve doğal "öteki" ile kurduğu etkileşim sürecinin bir ürünüdür.

2.2. Kendilik – Zihin İlişkisi

Kendiliğin salt organizmik varlıkla ifade edilemeyeceği, Mead düşüncesinde açıkça görülür. Nitekim o, her ne kadar insana ilkel aşamada doğanın parçası olan bir organizma olarak işaret etse de zihin sahibi olmanın, kendiliğin oluşumu için zorunluluk olduğunun her daim altını çizer. Zihnin oluşmasının temeli Mead'de dilsel süreçlerle ifade edilir. Bu süreçlerin zemininde onun Wundt'tan etkilendiği jestler/işaretler kuramı yatar. Ancak o, Wundt'tan farklı olarak dili salt duyguların dışı vurumu için gerekli bir araç olmanın ötesinde, anlamın oluşmasını, aktarılmasını ve evrenselliği sağlayan bir süreç olarak görür.

Mead'in Dilin Kökeni Teorisi

Genel olarak sistematik bir şekilde birbiriyle etkileşim halinde bulunan birimlerden (kelimeler, heceler, anlambirimleri, sesbirimleri vs.) oluşan, bu birimlerin uzlaşım yoluyla anlam kazandığı ve iletişim amacıyla kullanılan bir sistem olan dilin söz konusu birimlerinin kökenini açıklamak, aynı zamanda bu birimler arasındaki ilişkileri ve etkileşimleri de ortaya koymak anlamına gelecektir (Alston, 1967: 384). Mead'ın dilin kökenine ilişkin görüşünde Wilhelm Wundt'tan alarak yorumladığı işaret/jest kavramının olduğu görülür (Reck, 1964: xxvii). Bu nedenle onun zihnin oluşmasının temeli olarak gördüğü dil hususundan önce Wundt'un dil üzerine görüşlerinden ana hatlarıyla söz etmek Mead'ın dil ve zihin kuramının dayandığı temelleri anlamak açısından yararlı olacaktır.

Alman düşünür Wilhelm Wundt'a (1832-1920) göre "jestler yetişkinlerin, çocukların içgüdüsel olarak kullandıkları kelimeleri anlamalarına yardım etmek amacıyla kullandıkları araçlar" olarak ifade edilebilir. Bu anlamda dilin en ilkel aşaması olarak jestler, nesnelere yönelik göstergesel niteliktedir." (Wundt, 1897: 292). O, "seslendirme hareketlerinin rastlantısal değil, daha geniş ve anlamlı, açıklayıcı bedensel işaretlerin

(bodily gestures) doğal sonuçları olduğunu varsayar. Bu seslendirme hareketlerinin tedricen ürettiği sesler bir bütün olarak işaretin anlamına sahip hale gelir. Anlam taşıyan seslerin oluşmasından sonra işaretlerin kendisi gereksiz hale gelir.” (Levelt, 2004: 543). Diğer bir ifadeyle bedensel jestlerin anlam kazanması suretiyle meydana gelen sesli jestler (ses birimleri olarak kelimeler vs.), dilin oluşmasının bir önceki aşaması olan bedensel jestleri atıl hale getirir. İşaret, bir organizma tarafından gerçekleştirilen, ikinci bir organizma tarafından algılanan ve ikinci organizmada bir tepkiyi (hareketi) meydana getiren eylemdir (Miller, 1973: 70). Böylece Wundt için dili oluşturan birimlerin, kelimelerin kökenlerinin jestler olduğu söylenebilir. Ona göre çocukların kelimelere yönelik değil, kelimelerin meydana gelmesini sağlayan jestlere yönelik doğal bir algıları vardır. Bu nedenle bir nesneye yeteri sıklıkta işaret edilmediği, öğretilmesi amaçlanan kelimenin gerçekteki nesne karşılığı yeterince gösterilmediği sürece Wundt’a göre kelimelerin kodlanmasının (Souter ve Wyllie, 1968: 1250) dahi onların anlaşılmasını sağlayamayacağını savunur.

Wundt’un dilin kökeni ve çocukla çevresi arasındaki etkileşimin niteliğine bakıldığında dilin ve zihnin sosyal karakterli olduğu ifade edilebilir. Nitekim Wundt da sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği ve bu bilinç deneyimlerinin çocuğun sadece bireysel değil, niteliği ve doğası itibarıyla sosyal bir sürecin neticesi olarak düşünülmesi gerektiği hususunda net bir tutum takınmıştır (Danzinger, 2001: 88).

Wundt dilin ve zihnin bilişsel sürecin sosyal olduğunu ve bir etkileşim içerisinde gerçekleştiği ve yukarıda da ifade edildiği gibi dilin zihinsel (psychical) bir etkileşimin sonucu olarak oluştuğu düşüncesini savunur. Wundt “kültürel örgütlenmelerin ve normatif değerlendirmelerin salt zihinsel süreçlere; zamansız değerlerin göreceliliğinin bilinçlilikte salt burası ve şimdi şeklinde bir göreceliliğe indirgenmesine karşı çıkmıştır.” (Wellek, 1967: 349). Sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği, diğer bir ifadeyle bilinç süreçlerinin iç gözlem ve deney yoluyla kendi bağlamlarında ortaya konması gerektiği hususunda Wundt’un tavrı açıktır (Danzinger, 2001: 88-89). Bu yaklaşımın, onun psikolojik deney ve gözlem laboratuvarını kurmasını da anlamlı hale getirdiği ifade edilebilir.

Mead, dilin kökeninin ve en ilkel halinin işaretler/jestler olduğu, dilin gelişmesinin, iletişimin, etkileşimin ve kendiliğin oluşumunun bir aracı olarak anlaşılabilmesinin temelinde jestlerin olduğu hususunda Wundt ile aynı görüştedir. O, dilin kökeninin işaretler/jestler olduğu fikrini Darwin’in dili duygulanımların fizyolojik değişimler eşliğinde dışavurumu olarak tanımlamasına dayandığını savunur (Mead, 1964: 109). Darwin, duygulanımların içsel durumlar olduğunu ve işaretlerin bu içsel durumların ifadesi olduğunu dolayısıyla sübjektif olduğunu varsayar. Mead ise, bilimsel açıdan

gözlemlendiğinde iki fiziksel nesnenin etkileşime geçmesi durumunda, aralarında enerji ve atom hareketliliği dolayımında birbirlerini etkilediklerini bilimsel temellere dayanarak söylüyorsak, daha karmaşık varlıklar olan canlı organizmaların etkileşim çerçevesinde birbirlerini tutumlar ve eylemler yoluyla etkilemelerinin temeli olan işaretlerin de aynı şekilde objektif olacağını fazlasıyla söyleyebileceğimizi savunur. Bu nedenle dil, klasik psikoloji anlayışında olduğu gibi sadece belirli fikir ve duygulanımların dışı vurumunun değil, aynı zamanda işaretlerden/jestlerden hareketle anlamların ve ortak anlamların oluşmasının da aracıdır.

William P. Alston, dilin kökenine dair yaklaşımları ortaya koyduğu yazısında, dilin en temel birimlerinin cümleler değil kelimeler olduğunu, kökeninde sembollerin değil ses birimlerinin olduğunu ifade eder (Alston, 1967: 384). Oysa Mead'ın dili anlama biçiminde ses birimlerinin değil, anlamın temel olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü dil, anlam aracıdır, diğer bir ifadeyle semboldür. Anlam ise aktarmayı içerir. Dolayısıyla bir dil için birden fazla bireyin varlığı gereklidir. Alston'un aksine Mead'e göre herhangi bir dil formuna sahip olmasa bile bir işaret, doğası gereği sosyal eylemin bir parçasıdır. Sosyal olmanın koşulu dilsel bir forma sahip olmak değil, bir işaret olmasıdır. Dilsel olsun ya da olmasın herhangi türden bir jestin anlamı, onun harekete geçirdiği tepkidir. İşaretler olmaksızın iletişimin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Jest objektif kılan ise, onu oluşturan ile onun kendisine yöneldiği ve bir harekete neden olduğu bireylerin aynı sosyal eylemin parçaları olmasıdır (Miller, 1973: 70-71). Böylece bir işaretin, bir eyleme, bir harekete veya uyarıya neden olduğu, bir organizma tarafından bir etkileşim içerisinde gerçekleştiği ve bir anlam oluşturduğu ölçüde bir sembol olduğu söylenebilir.

Mead, dilin kökeninin işaretler olduğunu ve işaretlerin doğası gereği sosyal olduğunu, birden fazla katılımcıyı gerekli kılan sosyal eylemin bir parçası olduğunu belirttikten sonra ilkel düzeyden daha karmaşık düzeye doğru bir aşamalar dizisi olarak dilin oluşumunu iki ayrı aşama halinde ele alır. Sosyal kendiliğin oluşumu için sadece işaretlerin varlığı ve kullanılabilir olması değil, aynı zamanda daha karmaşık formlarında ve daha karmaşık işlevlere sahip olarak dilin belirli bir düzeyde kullanılması ve anlam aracı olması gerekir. Nitekim bu aşamaların ortaya konması;(i) insanın insan altı canlı formlardan ayrılması, (ii) insan dolayımında da kendiliğin, kendilik olmayan insani organizmadan ayırt edilmesi hususlarında bir temel oluşturmamızı sağlayacaktır.

Mead'e göre tikellerin toplamını aşan bir tikeller toplamı olarak toplumu temin etmenin asgari gerekliliği, o toplumu oluşturan her bir bireyin, ötekilerin ilk hareketlerini bir işaret olarak algılayan ve kullanan biyolojik varlıklardan oluşmasıdır (Mead, 1934: xx). Bu gerekliliğin temelinde toplumun varoluşsallığının anlamın oluşmasına, bu anlamın

bireyi aşmasına ya da genelleşmesine bağlı olduğu düşüncesi vardır. Anlamın genelleşmesi ise işaretin bir başka özneye aktarılmasına dayanır. Özne bir tür kas hareketi oluşturur. Bu kas hareketi bir karşı tepkidir (James, 1918: 86). İşaretler ilk önce organizmada oluşmaya başlar. Yani işareti meydana getiren, üreten ya da açığa çıkmasını sağlayan merkez, bireydir. Ancak bu oluşumun nedeni ve nihai sonucu bireyle sınırlı kalmayıp subjektif alanın ötesinde bir yerlere işaret eder ve bu yönüyle o, esasen sosyal ve objektif niteliklidir.

Sadece ve ancak bireylerin bilinç deneyimlerine sahip olabileceği düşüncesinde Mead ile Wundt'un görüşlerinin benzer olduğu görülür. Ancak Kurt Danzinger'in de belirttiği gibi Alman idealist okulun bir takipçisi olarak Wundt'un açıklayamadığı husus, bilinç sahibi bireylerin birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiği, anlamlı bir toplumun nasıl oluştuğudur. O, bu sorunları ortak deneyimlerin nasıl oluştuğunu açıklamaksızın onları—ortak deneyimleri—geistik bir çevreye dâhil etmek suretiyle çözmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Wundt'un söz konusu geistik bir halk ruhu olan bu kuşatıcı ve belirleyici yapının metafiziğine dair tatminkâr bir açıklamadan yoksun kaldığı ifade edilebilir. Wundt'un sadece kuşatıcı bir çevre belirlemesi, bu çevre içerisindeki bireylerden her birini spiritüel bütünün parçaları olarak ele alması, bireyler arasındaki etkileşimi açıklamada yeterli olamamıştır (Wellek, 1967: 349).

Mead'in anlamın bilinci görüşünün temelini anlamlı ya da ileride "sembol" olarak ifade edeceğimiz anlamlı jestler oluşturur. Anlamın bilinci en genel ifadeyle, bir jesti oluşturan bireyin, bu işaretin kendisine yöneldiği ve kendisinde anlam kazandığı ötekinin bu işarete göstereceği tepkiyi veya göstermesi muhtemel olan tepkileri zımnen kendisine göstermesi suretiyle farkındalık kazanmasıdır. Anlamın bilincinde birey eylemde bulunan konumda olduğundan dolayı pasif değil aktiftir. İlk birey ikinci bireyin meydana getirdiği işarete yönelik tutumunu aldığı ve ikinci bireyin bu işarete açıkça gösterdiği tepkiye benzer şekilde zımnî tepki gösterme eğilimine girdiği ölçüde, ilk birey kendi işaretinin anlamının bilincinde olur. Bu durumda ilk birey sadece işareti meydana getirmeye yönelik amacın değil, aynı zamanda bu işarete gösterilecek tepkinin deneyimine de sahip olur. İşarete gösterilecek tepkinin iletişim eyleminde işaretin anlamı olduğunu daha önce belirtmiştik. Böylece anlam, ikinci bireyin tepkisidir. Anlamın bilinci ise Mead'in ifadesiyle "ilk bireyin ikincisinin kendisine yönelik tutumunu alması" durumudur (Mead, 1934: 134).

Birey, oluşturduğu işaretin niteliğini, sosyal eylemdeki diğer katılımcıda harekete geçirdiği tepki ile birlikte kendisine gösterebilirse, sadece o işaretin değil, aynı zamanda o işaretin harekete geçirdiği tepkinin de bilincinde olur. Böylece o sosyal nitelikli eylemin bilincinde olur. Çünkü sosyal eylemin hem kendisine karşılık gelen parçasının – kendi oluşturduğu işaretinin – hem de bu parçanın sosyal eylemin diğer

katılımcısında harekete geçirdiği parçanın, yani işaretin harekete geçirdiği tepkinin farkında olur. Bu durumda birey, oluşturduğu işaretin diğer katılımcı için sahip olduğu anlamın aynısını denetler. Bu anlam evrensel olur. Çünkü o işaret tarafından harekete geçirilen tepkiler işlevsel olarak özdeştir (Miller, 1973: 72).

Temelini bir açıdan duyguların dışı vurumu olan jestlerin – bedensel hareketlerin oluşturduğu dilin en karmaşık, en interaktif ve en reflektif boyutu ya da aşaması ise sesli işaretlerdir. Zira birey karşısında herhangi bir ayna ya da onu yansıtacak bir şey olmadıkça ötekinde bir tepkiyi meydana getirmek amacıyla oluşturduğu jesti, ötekinin gördüğü şekilde göremez. O kendisinden çok ötekine yönelik sembollerin üreticisi konumunda olur. Ancak Mead'ın de savunduğu gibi anlamlı sesli işaretler durumunda sesi meydana getiren birey, ötekinin bu sesi duymasıyla yaklaşık aynı şekilde kendi sesini duyar. Ses tonu, şiddeti, vurgu vs. ötekinde oluşturduğu tepkinin fonksiyonel olarak aynısını bu sesi bir işaret olarak oluşturan bireyde de meydana getirir. Oluşturulmak istenen tepkinin, diğer bir deyişle sembolün meydana getirdiği anlamın en iyi düzeyde reflektif olduğu, dönüşüme uğradığı ve sembolü oluşturanı da en az öteki kadar etkilediği etkileşim aşaması bu nedenle anlamlı sesli işaretlerdir.

Zihnin Oluşumu

Mead'e göre zihnin temelinde de anlamlı semboller vardır. Anlamlı sembollerin oluşturduğu aşama, aynı zamanda bireyin bir zihne sahip olmaya başladığı aşamadır (Mead, 1934: 190). Böylece zihin dile dayalı olarak var olurken "dilin oluşum süreci de işaretlerle başlar." (Mead, 1934: 14). O, bir kendiliğin oluşturduğu çerçevenin dil olduğunu açıkça kabul eder. Bu çerçeve içerisinde takip edilen süreç, bir dilin, dile bağlı olarak oluşan bilincin, zihnin, öz-bilincin ve kendiliğin meydana gelmesini sağlar.

Joseph Blau, Mead'ın dil, toplum ve evrensellik gibi zihnin de organizma ile çevre arasındaki etkileşim içerisinde ve bu etkileşim sürecinde oluşturduğu görüşüne vurgu yapar (Blau, 1952: 263). Blau'nun zihnin toplumla olan bağlarına ve ikisinin ontolojik bir bütünlüğü oluşturduğuna yaptığı vurgu iki farklı yönden düşünülebilir: Öncelikle zihin sahibi tikel varlıkların toplumu oluşturduğu ve oluşturulan toplumun söz konusu tikel varlıkların zihinlerini oluşturduğu ya da geliştirdiği gerçeği, Mead'ın zihin-toplum ilişkisini ve bütünlüğünü anlamlı kılar. Diğer yandan Mead, "toplumu bir bütün olarak biyolojik organizma olarak görür. Toplumların gelişmesi ise evrimsel düşünceye tam bir uygunluk arz eden bir kökene ve gelişim sürecine sahiptir." (Blau, 1952: 263).

Mead'ın zihni evrimsel gelişme içerisinde ve organizma ile çevre arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak düşünmesi, bir anlamda klasik psikolojinin bireyi içinde bulunduğu

çevreden soyutlayarak anlamaya çalıştığı bireysel kendilik ve bireysel zihin yaklaşımlarına bir tepki niteliğindedir. O, bireyin içinde bulunduğu ve anlam evrenini oluşturan çevreden soyutlanarak gerçekleştirdiği eylemlerle sosyal çevrenin içerisinde ve etkileşim halinde iken gerçekleştirdiği eylemlerin aynı olmayacağını savunur (Blau, 1952: 263-264).

Mead, zihnin oluşum sürecini öz-bilinçlilikle, öz-bilinçliliği ise organizma ile dış dünya arasındaki bağlantısallık yoluyla açıklar. Mead açısından zihnin oluşumun ne dış dünyadan soyutlanmış bir organizma olarak bireyin, ne de bireyi pasif bırakacak şekilde dış dünya ve toplumun tek başına muktedir olmayacağı ifade edilebilir. Buna göre öz-bilinçli olmak, bireyin kendi işaretinin ötekinde uyandırdığı tepkiyle fonksiyonel olarak özdeş olan bir tepkiye kendi deneyiminde sahip olmasını gerektirir. Yani bireyin işaretinin anlamı kendisiyle diğer katılımcılar arasında ortak olur (Miller, 1973: 47).

Mead'in kendiliğin oluşumunun temelinde Wundt'tan alarak yorumladığı ve özgülendirdiği dilin etkisi görülür. Dilin kökenini işaretler/jestler olduğuna vurgu yapan düşünür, işaretin organizma tarafından gerçekleştirilen davranış olduğunu kabul etmekle beraber bu davranışın başka bir organizma tarafından algılanması ve tepkiyi meydana getirmesi gerektiğini savunur. Bu husus, dilin köken itibarıyla sosyal karakterde oluşunu seslendirir. Düşünürün, insan altı formlara özgü anlamlı olmayan basit/ilkel işaretlere/jestlere karşın insan için daha karmaşık karakterde olan anlamlı işaretler/jestler kavramını kullandığı görülür. Nitekim davranışı meydana getiren ile onu algılayanın davranışın anlamına yönelik farkındalığı ancak anlamlı işaretler düzeyinde gerçekleşebilen bir hususa işaret eder. O, anlamlı işaretlerin reflektif özelliğinin zihnin oluşmasının da temelini teşkil ettiğini varsayar. Böylece dil, önceden var olduğu kabul edilen zihinlerden tezahür etmez, aksine zihin, dilin kullanılmasıyla oluşur.

2.3. Mead'in Kuralsız Oyun (Play) ve Kurallı Oyun (Game) Kuramı

Mead, sosyal koşulları, kendiliğin bir nesne olarak oluştuğu koşullar olarak ifade eder (Mead, 1934: 152). Bireyin içerisinde bulunduğu topluluk, kendiliğin bir nesne olarak oluşmasının küresini oluşturur. Bu kürede kendiliğin bir nesne olarak oluşması, jestler, anlamlı semboller, öz-bilinçlilik gibi bazı koşulların oluşmasına bağlıdır. Kendilik bilincinin oluşmasında "ötekinin rolünü alma" aşaması bu koşullardan birini oluşturur. Mead'in oyun (play-game) teorisi, söz konusu aşamanın koşulunu oluşturur. Nitekim pek çok Mead yorumcusuna benzer şekilde R. P. Cuzzort da kendilik bilincinin oluşumu ve gelişimi açısından Mead'de jestleri kullanmayı öğrenme, kuralsız oyun (play) ve kurallı oyun (game) aşamaları olmak üzere üç aşamadan söz eder (Cuzzort ve

King, 1980: 107). Cuzzort'un görüşüne uygun bir tarzda, bu aşamalardan ilki olan jestleri ve sembolleri kullanma sürecini dil bahsinde ele almaya çalıştık. Mead'in *Mind, Self and Society* eserinde detaylı bir şekilde ele aldığı oyun teorisinde ise biri ilk, ilkel ve basit olan kuralsız oyun (play), diğeri daha gelişmiş ve karmaşık olan kurallı oyun (game) olmak üzere iki aşamadan söz edilebilir. Kuralsız oyun aşaması, çocuğun kendisini ötekinin perspektifinden görmeyi öğrendiği rolleri inşa etme sürecine dahil olduğu aşamadır. Bu aşamada çocuk karmaşık olmayan ve sınırlı sayıdaki ötekilerle olan etkileşim sürecinde farklı roller alabilir ve bu rollerden birini diğeriyle bağlantılı hale getirebilir. Geliştirilen roller arasında düzenli, sistematik ve bütüncül bir bağlantı olmamakla birlikte bu aşama çocuğun kendi özelliklerine dair bir tür farkındalık oluşturmasını sağlar (Cuzzort ve King, 1980: 108).

Kuralsız oyun aşamasındaki bir başka husus, Gillespie'nin de dikkat çektiği gibi, çocuğun aldığı tutumlardan her birinin eylem içerisinde başlı başına bir bütünü değil, bir bütün olan eylemin bileşenlerini oluşturması, diğeri bir ifadeyle bütüncül olmasıdır. Çünkü kuralsız oyunda çocuğun aldığı tutumlardan her biri, daha sonra tutumunu alacağı ya da alabileceği ötekiye tepki niteliğindedir (Gillespie, 2005: 16). Ancak birden fazla çocuğun dahil olduğu bir oyunda rollerin örgütlenmesi ve gerçekleştirilmesinin sadece bir birey tarafından kurallara bağlanması olasılığı daha zayıftır. Bir ara aşama olarak bu hususun kuralsız oyundan kurallı oyuna geçişi temsil ettiği ifade edilebilir.

Mead'in öz-bilinç ve kendiliğin oluşumunda, Cuzzort'un üçüncü aşama olarak ifade ettiği süreç, kurallı oyun aşamasıdır. Thayer, kurallı oyunu açıkça, belirli kurallar tarafından sabitlenmiş ve bu doğrultuda bir rolün gerçekleştirilmesinin diğeri rollerin gerçekleştirilmesine bağlı olduğu karşılıklı ilişkileri oluşturulmuş bir roller yapısı olarak tanımlar. Kurallı oyunun tam olarak oynanabilmesi için oyuncunun bütün rollerin nasıl oynanması gerektiğini, bu rollerdeki oyuncuların nasıl tutumlar alacağını, oyun içerisindeki bir etkiye ya da bir hamleye nasıl tepki göstereceğini bilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Thayer, kurallı oyunun nasıl oynanması gerektiğini bilmenin, kurallı oyunu örgütleyen kurallardan daha fazla şeyi bilmek olduğunu ifade eder (Thayer, 1968: 198).

Mead, her ne kadar ortak bir özellik olarak kuralsız oyunun ve kurallı oyunun temelinde sosyal eylemler içinde imgelemsel olarak tutumların değiştirilmesi durumu söz konusu olsa da ikisi arasındaki en temel fark olarak, ikincisinde (kurallı oyunda) bireyin oyun içerisindeki diğeri her bir ötekinin tutumunu almak zorunda olduğunu ifade eder. Kurallı oyunda katılımcı, ötekilerin tutumlarını almakla kalmaz, aynı zamanda oyunun mekânsal ve zamansal bütünlüğü içerisinde bütün bu tutumları düzenler ve her bir tutumu birbirine bağlayacak bir düzeye ulaşır. O, kuralsız ve kurallı

oyunlar arasındaki farkı ortaya koyarken kreş çağındaki çocukların çevrelerindeki sosyal nesnelere (oyuncaklar, okul içerisindeki arkadaşlar ve kendisiyle iletişim kurduğu nesnelere) kurduğu ilişkileri ve yetişkinlerin dini ayinler ya da ritüellerde yoluyla kutsal varlıkla kurduğu ilişkileri örnek olarak gösterir. Ancak insan-kutsal varlık ilişkisinde bireylerin yetişkin olmaları ve çevrelerindeki güçlere yönelik tutumlarını bir dereceye kadar içselleştirerek örgütleyebiliyor olmaları, kutsal ayin ya da ritüelleri çocukların kuralsız oyun içerisindeki durumlarından farklı düşünmemizi gerektirir (Mead, 1934: 154).

Çocuk için somut veya hayali imgelemlerin rolleri arasında gezinmek olarak gerçekleşen bu tutum, yetişkinlerin katıldığı dinsel faaliyetlerde ya da ritüellerde doğal ya da doğaüstü güçlü bir otoriteye yönelir. Ancak Mead, kutsal varlıkla kurulan ilişki türünün, günlük hayatta karşılaşılan nesnelere ya da sosyal varlıklarla kurulan ilişki türünden bir dereceye kadar farklılık arz ettiğini, günlük hayatta karşılaşılan nesnelere kurulan ilişkilerde bir dereceye kadar gelişmiş bir öz-bilinçlilik olduğunu ifade eder (Mead, 1934: 153).

Mead'in düşüncesi, kurallı oyunda merkezi sinir sisteminin zamansal boyutunun, kuralsız oyundaki duruma oranla çok daha belirgin ve güçlü olduğunu gösterir. Nitekim kuralsız oyun içerisindeki uyarı ve tepki bileşenlerinin anlık değişimler gösterdiği, bireyin uyarı olarak bir rolün gerektirdiği tutumu gösterdiği, daha sonra diğer bir rolün gerektirdiği tepkiyi, bu uyarı işaretini gösterdikten sonra ortaya koyduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle bireyin bir rol içerisinde iken meydana getirdiği bir işaret ya da uyarı ile bu uyarıya yönelik öteki bireyin göstereceği tepki, işaretin anlamı, aynı anda bireyin zihninde bir bütün olarak gerçekleşmez. Gerek uyarı gerekse uyarıya yönelik tepki, her ikisini de üstlenen tek birey tarafından kendi zaman dilimlerinde gösterilerek bireyin her ikisini ayrı ayrı içselleştirdiği görülür. Ancak kurallı oyunda birey bir rol içerisinde bir uyarıyı meydana getirirken, diğer bir ifadeyle bir işaret oluştururken, bu uyarıyla – işaretle – aynı anda o işarete yönelik gösterilecek olan tepkinin de farkındadır. Yani henüz o tepkiyi gerçekleştirmeden önce o tepkinin içsel deneyimine sahiptir. Bu durum uyarı ile tepkinin “şimdi”nin içerisinde gerçekleşmesi durumudur. Diğer bir ifadeyle merkezi sinir sisteminin bir niteliği olarak birey bir eylemin ilk aşamasını gerçekleştirdiğinde, o eylemin son aşamasının deneyimine sahip olduğu, zihnin eylemin başlangıcı ile bitişi arasındaki bağlantıyı kurmak suretiyle geleceği şimdinin içerisinde deneyimlediği görülür. Eylemin gelecekte zuhur eden bir aşaması olarak tepki, bireyin zihninde uyarı ile eşzamanlı olarak oluşur. Böylece birey merkezi sinir sisteminin zamansal özelliğine bağlı olarak zihninde bir tür eylem bütünlüğü sağlamış olur. Bununla birlikte bireyin kendilik bilincine sahip olmak için gerekli olan öteki, ötekiler ve genelleştirilmiş öteki duygularını kazanması açısından ilkel düzeyde olmakla birlikte kuralsız oyun aşaması

ve oyunun gelişmiş formu olarak kurallı oyun aşamasının Mead'in felsefesinde oldukça önemli olduğu ifade edilebilir.

3. Mead'in Kendilik Ayrımı

Mead, organizma ve zihin kavramlarını temel aldığı sosyal kendilik kuramında ontolojik olmayan bir ayrım yapar. Bu ayrım özne kendilik (I) ve nesne kendilik (me) işlevlerini içerir. Sosyal kendiliğin bir ve bütün olduğu iddiası, Mead düşüncesinde özne kendilik ile nesne kendiliğin birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini gösterir. Daha açık bir ifadeyle özne kendilik yahut nesne kendilikten biri olmaksızın tam bir sosyal kendilikten söz edilemez.

3.1. Özne Kendilik

Mead'in sosyal kendilik teorisinde bireysel varlık ile genelleştirilmiş öteki ayrımına bağlı olarak oluşturduğu özne kendilik ve sosyal kendilik ayrımının, onun kendiliği teorik olarak formülleştirme çabalarının bir sonucu olduğu ifade edilebilir. Ancak ontolojik ayırmadan kaçınmak için özne kendilik ile nesne kendilik arasındaki geçişliliğin ve etkileşimin, diğer bir ifadeyle rollerinin tam olarak ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Sosyal kendiliği oluşturan birey, sadece eylemde bulunup ötekilerin kendisine yönelik eylemlerine tepki göstermekle kalmaz, aynı zamanda kendisini gözlemlediğinin de farkında olur (Thayer, 1968: 201). Mead, bir kişinin kendi davranışına tepki göstermesi durumunu, diğer bir ifadeyle (kendisini) gözlemlemesini özne kendilik olarak ifade eder (Mead, 1964: 145). Özne kendilik, bireyin bilinç deneyiminde bulunmayan, nesne olmayan dolaylı kendiliği olarak düşünülmelidir. Kendiliğin bilinç deneyimine dahil olan dolaylı ve nesne yönü ise nesne kendiliğe işaret eder. Bununla birlikte özne kendilik olmaksızın nesne kendiliğin var olduğunu söylemek de olanaksızdır (Mead, 1964: 142). Nesne kendilik, bilinçli deneyim sürecindeki sosyal ampirik kendilik olarak anlaşılmalıdır. Nesne kendilik, ait olduğu toplulukta sürdürülebilir, ötekilerin bildiği ölçüde toplumsal varlığını devam ettirebilen hususa işaret eder. Bu nedenle kendiliğin geleneksel, toplumsal yahut toplum tarafından kabul görmüş yönü nesne kendilik olarak ifade edilebilir (Thayer, 1968: 201).

Organizmanın hayatta kalma, uyum sağlama ve neslini devam ettirmeye yönelik ilkel ve dürtüsel olan, anlamlı çevrenin dahil olmasıyla karmaşık ve bilinçli hale gelen eylem sürecinin hem özne hem de nesne kendiliği içerdiği görülür. Bu husus, özne kendilik ve nesne kendiliğin, şahsiyetin ilkelikten uygarlığa, doğallıktan ahlakiliğe ve bireysellikten toplumsallığa giden süreç içerisinde bir öncelik sonralık meselesi olarak anlaşılması gerektiğini seslendirir. Zira Mead düşüncesinde bir bireyin kendi

örgütlü tutumlarına tepkisinin -özne kendiliğin nesne kendiliğe tepki göstermesinin- tutumu değiştirdiği görülür. Özne kendilik, genelleştirilmiş ötekinin tutumu bireyin deneyiminde görüldüğünde bireyin bu tutuma gösterdiği tepki olarak ifade edilir. Bireyin özne kendilik olarak gösterdiği tepki, özne kendilik ile nesne kendilik arasındaki diyalektik boyunca sadece nesne kendiliğin değil, özne kendiliğin de tutumlarının değişmesini sağlar. Dolayısıyla özne kendilik yeniliğin, yaratıcı ilerlemenin ve sosyal deneyimin yeniden inşa edilmesinin koşuludur. Tam bir bireysel kendiliğin ortaya konması, özne kendiliğin toplumun ve geleneksel olanın örgütlü tutumlarına yönelik bu şekilde tepkiler gösterebilmesiyle mümkün olur (Mead, 1934: 196).

Özne kendilik, eylemin başlangıç aşamasında uyarının niteliğini fark eden kendiliktir. Eylemin uzak ve gelecek aşamasına ve bu aşamada gerçekleşen tikel farkındalık ile tikellerin fiili varlıklarını keşfetmek üzere eylemde bulunmaya yönelik kararlılığı oluşturmak özne kendiliğin işlevidir. Daha açık bir ifadeyle organizma tarafından, bir başka organizmanın algılaması için oluşturulan ve ikinci organizmada bu işarete karşı bir tepkiyi meydana getirmesi beklenen işaret ilk aşamada özne kendilik tarafından gerçekleştirilir (Miller, 1973: 70). Bu çerçevede özne kendilik, sosyal kendiliğin toplumun oluşmasının geleneksel bir aracı olmasına engel olan, toplumsal aşamada değişimlerin kaynağı olması yönüyle yaratıcı ilkeyi ortaya koyan ve toplumun devamlılığının ve gelişmesinin zeminini oluşturan hususa işaret eder (Geyer, 1973: 225). Bu perspektiften, özne kendilik bir yandan sosyal öncesi bir baskı, doğal dürtüler olarak görünürken, diğer yandan yaratıcı hayal gücü dürtüsü ya da bir görme şekli (biçimi) olarak yenilikçi dönüşüm için itici güç olarak görünür (Habermas, 1992: 180).

Özne kendilik, mutlakçı iddialara sahip tarih anlayışına karşın Mead'ın tarihsel varoluşun tikelliğine vurgu yapmasının bir işareti olarak görülebilir. Hans Joas, bu hususu *psyche* kavramının Mead dolayımındaki yorumuyla ortaya koyar. Ona göre Mead, kendiliğin ya da *psyche*'nin yapısının başlangıçta eylemi gerçekleştiren bireye verilmiş bir şey olduğu düşüncesini kabul etmez (Joas, 1997: 42). Joas'ın bu yaklaşımı iki hususu seslendirir: a) Özne kendilik, dış dünyadan gelen belirli uyarılar karşısında her zaman belirli ve sabit tepkiler göstermez. Bu açıdan aynı dışsal uyarı karşısında organizmanın gösterdiği tepkinin özdeş olmadığı, aksine koşullar ne kadar benzer olursa olsun her bir eylemin biricik olduğu söylenebilir. b) Özne kendiliğin her defasında uyarıyı farklı şekilde yorumladığı bütün eylemler toplumsal kökenlidir. Toplumsal kökenli olmasının nedeni eylem ve zaman dolayımında oluşan kendiliğin her aşamada, zaman içerisinde bir eyleme gösterdiği ilk anlık tepkinin (ki bu özne kendilik olarak ifade edilir) değişken olduğu ve bu değişkenliğin toplumun yapısının değişimiyle ve bu yapının birey tarafından içselleştirilmesiyle açıklanabileceğidir. Dolayısıyla sadece nesne kendilik değil aynı zamanda özne kendilik de toplum

kökenlidir. Çünkü belirli bir zamanda belirli bir yerde belirli bir olaya gösterilen ilk anlık tepki ile başka bir yer, zamanda benzer bir olaya gösterilen ilk, anlık tepki aynı değildir. Böylece Mead'ın numen kendiliğe karşılık gelen özne kendiliğinin gelişimsel, ilerlemeci ve bilişsel bir aşamaya işaret ettiği söylenebilir.

Mead'ın özne kendiliği bu açıdan bu dünyanın içerisinde ve deneyimlenebilir niteliktedir. Özne kendiliği deneyimleyen şey, nesne kendilikten başkası değildir. Özne kendiliğın her zaman her yerde aynı olaya aynı tepkiyi vermediği gerçeği, onun geliştirilebileceğini ve olgunlaştırılabileceğini seslendirir. Özne kendiliğın olgunlaşması sosyal kendiliğın içerisinde gerçekleştiğinden, kendiliğın olgunlaşması anlamına gelir. Özne kendiliğın olaylara gösterdiği ilk tepkinin değışken olması, onun tözsel ve sabit olmadığına işaret eder. Bu nedenle Joas'ın dikkat çektiği husus, Mead'ın diğerk pek çok kendilik kuramcısından farkının onun içsel deneyimleri dahi toplum kökenli olarak görmesidir. Bu yaklaşım, toplumun bireyi sadece nesne kendilik yönüyle değil, aynı zamanda özne kendilik yönüyle de, diğerk bir ifadeyle bir bütün olarak oluşturduğunu, toplumun gerçekliğinin aynı zamanda kendiliğın de gerçekliği olduğunu ifade etmemize olanak verir.

Mead'e göre kendiliğın özne tutumu içgüdüsel olup, ancak deneyimlenmiş haliyle ortaya çıkabilir. Bunun sebebi bizim ancak eylemlerimizin başlamasından sonra oluşturulan duyuşal süreçler yoluyla kendi eylemlerimizin bilincinde olmamızdır. Anılarda ve anılardaki kendiliğe yönelik yargılarımızda kendisini gösteren özne, bir bütün olarak bir faaliyete yönelik tepkiyi ve bununla birlikte konuşmayı başlatır. Kendilik ile ötekiler arasındaki ayırım, öznenin de içerisinde bulunduğru ve sistemin bir bütün olarak yargılamasına maruz kalan bu içeriklerdir. Özne kendilik olarak belirtmeye başlayan kendilik aşaması, bu kendiliğe yönelik yargılamalarda bulunan kendilik aşamasının hafızasındaki imgelemdir. Dış uyarılara yönelik tepkide bulunan, eylemi başlatan da bu özne kendiliktir (Mead, 1964: 143).

Mead canlı, dinamik ve aktif haliyle eylemin kendisinin bireyin deneyimine hiçbir zaman doğrudan girmedini ifade eder. Eylemin hafızada yakalanabilmesi ve yerinin belirlenmesi, ancak eylemin meydana gelmesinden sonra mümkün olur. Her daim gerçekleştirilmeye çalışılan ve eylemin bizatihi kendisinin fark edildiği söylendiğinde ifade edilen şey özne kendiliktir. Özne kendilik, kendisini gerçekleştirmeden önce kendilik sahibi birey tarafından hiçbir suretle bilinemez. Özne kendiliğın bilinebilmesi için ancak eylemde bulunması ve bir eylemle ilgili olarak deneyimini tamamlamış olması gerekir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu durumda fark edilen, yakalanan ya da sahnede kendisini gösteren kendilik, bir an önceki özne kendiliktir. Bireyin kendiliği yakalamasıyla yakalanan kendiliğın özne kendilik olması hiçbir zaman tam anlamıyla aynı anda gerçekleşemez. Böylece birey, bir an sonra belirli bir duruma tepki

gösterecek durumdayken bu tepkinin tam olarak nasıl olacağından hiçbir zaman emin olmadığı için, ortaya koyacağı davranış ötekileri olduğu kadar kendisini de şaşırtır (Mead, 1934: 203).

Özne kendiliğin dış dünyadan gelen bir uyarıya gösterdiği tepkilerin onun doğasının imkanlarıyla sınırlı olduğu ifade edilebilir. Ne olduğuna dair bir bilgiye sahip olmadığımız ancak mantıksal olarak olumsuzluğundan bahsedebildiğimiz, ihtimaller üzerinden konuşabildiğimiz bir durum olarak doğamızdaki imkanlar bizim doğrudan kendiliğimizin varlığının ötesinde yatan imkanlardır. Mead bu hususu şu şekilde ifade eder:

Doğadaki kontenjan eylem ve davranış biçimleri, William James'in görüşleriyle de doğru orantılı olarak, bizim fizyo – psikolojik varlığımızın ötesinde yatan kendiliğin eylem ve davranış biçimleridir. Biz hiçbir suretle bu kontenjanları tam anlamıyla bilemeyiz. Bunlar sadece ve ancak anlayabildiğimiz ölçüde tasarımlarına sahip olduğumuz içeriklerdir. (Mead, 1934: 204)

Mead'in özne kendiliği belirli bir dış tepki karşısında bu tepkiye yönelik bir tutum olarak doğadaki kontenjan eylemlerden herhangi birini gerçekleştirebilir. Ancak bu eylemin olasılıklar düzeneğinden hangisine denk geleceği, nasıl ve ne şekilde gerçekleştirileceği ya da buna benzer sorulara cevap teşkil edecek bilgilere sahip değiliz. Özne kendiliğin beklenmeyen, öngörülemeyen, şaşırtıcı ve doğadaki olumsuzluktan başka herhangi bir forma sahip olmayan niteliklerinin olmasının Mead'in kendilik ve eylemin olumsuzluğu arasında kurduğu ilişki yoluyla anlaşılabilir. Mead'e göre birey görsel bir sanat eseriyle karşı karşıya kaldığında bu görsellikte, kendisinde bulunan ya da en azından bulunmasını istediği birtakım kapasiteleri kendi hayal gücünde serbest bırakmak suretiyle bu sanat eserinden haz alır. Buna göre aşağılık kompleksi, gerçekleştirilmek istenen ama gerçekleştirilemeyen bir kendiliğin bu ihtiyaçlarının bir sonucu olarak meydana gelir. Özne kendilik tam olarak bu olasılıklar evrenine ait bir fenomendir. Yeniliğin ya da farklılığın meydana geldiği ve değerlerin oluşmasının temelini oluşturan yer özne kendiliktir. Bireyin sürekli olarak arayış içerisinde olduğunu, bulmak istediğini, gerçekleştirmek istediğini söylediğinde bahsettiği kendilik ya da kendilik Mead'e göre özne kendilikten başkası değildir (Mead, 1934:203). Doğrudan deneyim alanında kendisini göstermeyen özne kendilik, ötekinin tutumlarına karşı organizmanın tepkisini temsil eder. Nesne kendilik ise, daha karmaşık bir sürecin sonunda oluşmuş olup kişinin ötekinin tutumlarını varsayması ve öngörmesi sürecinde geliştirilen tutumlar dizisini temsil eder. Bu nedenle örgütlü nesne kendiliği oluşturan süreç, ötekilerin tutumlarından oluşur (Mead, 1934: 175).

Mead, salt işaret konuşmalarının varlığının ne özne kendiliğinin ne de nesne kendiliğinin oluşumu için yeterli olmadığını, bu nedenle bu aşamada her ikisinin de varlığından bahsedemeyeceğimizi belirtir. İşaret konuşmaları kendiliğinin unsurlarının oluşması için bir tür başlangıç niteliğindedir. İşaret konuşmaları aşamasıyla ve sayesinde birey yetenekleri ya da yeterliliği nispetinde ötekilerin tutumlarını kendisinde oluşturduğu ölçüde bir tür örgütlü tepkiler dizisi oluşturur. Birey bu suretle özbilince ve dolayısıyla nesne kendilik aşamasına sahip olur. Nesne kendilik, bireyin farkında olduğu, bilinç deneyimine dahil olan kendiliktir. Herhangi bir takım oyununda ya da iş birliğini gerektiren bir çalışmada birey, bu takımdaki ya da iş birliğindeki ötekilerin kendisinden beklentileri ve kendisinin konumu dolayısıyla belirli eylemleri belirli şekillerde yapma isteğine maruz kalır. Bu durumda eylemde bulunan birey, ötekilerin tutumlarına sahip olacak şekilde eylemi gerçekleştireceğinden, bu tür bir bilinçlilik özbilinçlilik olup bireyin bilinç deneyimine dâhil olan kendiliği temsil eder. Birey, ötekilerin kendisinden beklentilerinin farkındadır ve bu durum için sorumluluk üstlenir. Ancak bütün bu sorumluluk bilincine, kendisinden beklenenin ne olduğu bilgisine sahip olmasına, belirli koşullar altında ötekilerin tutumunu almak koşuluyla kendisine ötekinin perspektifinden bakarak eylemde bulunacağını bilmesine rağmen eylemin başlangıç çizgisine kadar ne bireyin kendisi ne de bir başkası ortaya çıkacak eylemin ya da tepkinin ne olacağını bilebilir. Birey eylemin ya da tepkinin başlangıç çizgisine kadar öngörülen ya da kendisinden beklenen davranışı göstermek potansiyel tutumuna sahip olup bir anda en azından kendince daha mantıklı ve daha başarılı bir sonuç verecek olan daha parlak ve zekice bir oyun sergileyebilir. Yahut aksi bir durum olarak beklenmedik bir eylem ya da tepkisi hataya neden olabilir. Bireyin kendi dolaylımsız deneyimindeki bu duruma yönelik göstereceği tepki belirsizdir. Bu husus özne kendiliği oluşturur. Özne kendilik, bireyin sosyal duruma karşıt ya da ondan bir şekilde izole edilmek suretiyle oluşturulan bir davranıştır. Eylem çizgisine, diğer bir ifadeyle olay ufkuna kadar ne birey ne de bir başkası bireyin ne tür bir eylemde bulunacağına dair bilgiye sahip olamaz. Bu nedenle ancak olay ufkunun geçilmesi halinde yani eylemin gerçekleştirilmesinden sonra özne kendilik, bireyin deneyim alanına girer. Birey çizgiden önce tahmin edemediği, farkında olmadığı, çünkü henüz gerçekleşmemiş olan özne kendiliğinin farkında olur. Bir şekilde gerçekleştirmiş olduğu eylemin artık gerçekleştiği bilgisine sahiptir (Mead, 1934:175).

Bu bakış açısından hareketle özne kendiliğinin tepkisinin az çok belirsiz ve öngörülemez olduğu söylenebilir. Nesne kendilik ise, kişinin kendi olası eylemi üzerinde etkili olacağını düşündüğü öteki ya da ötekilerin tutumunu alması yoluyla oluşur. Ancak özne kendiliğinin nesne kendiliği yani beklenmedik, öngörülemez olan kendiliğinin, belirli yollarla (işaret konuşmaları, perspektif alma, rol alma vs.) ötekilerle etkileşim halinde olan ve ötekilere göre konum alan nesne kendiliğe göstereceği tepki, yukarıda da belirtildiği gibi eylemin ufuk çizgisinin berisinde kalındığı, diğer bir deyişle eylem

gerçekleşmediği sürece henüz söz konusu değildir. Herhangi bir şeyi düşünme sürecinde olan birey, düşünmekte olduğu şeye dair bir dereceye kadar bilgi sahibidir. Açığa kavuşturulması gereken, kendisinden açıklama beklenen bir durumda birey, kendisinden beklenen bu açıklamayı yapmadan önce kendisini, açıklama yapması gerektiği ya da kendisinden açıklama bekleyen topluluktan herhangi bir bireyin bakış açısıyla görür. Çünkü o, yalnız başına olmadığını, açıklamayı sadece kendisine hitaben yapmayacağını, aksine söylem ya da açıklamanın karşı tarafında bir ötekinin ya da ötekilerin olduğu bilinciyle yapar. Bu durumda kendisinden açıklama bekleyen bireyler topluluğu birbirleriyle bir şekilde bağlantılı olacak şekilde, açıklamayı o bireyleri esas alarak yapmak durumunda olan bireye kendiliğini (me) kazandıran unsurlardır. Ancak buna rağmen, yani kendisinden beklenen bir yöntemle, beklenen çizgiler dâhilinde ve içerikle açıklama yapması gereken bireyin, açıklama yapıncaya kadar ne tür bir tutuma gireceği, nasıl bir davranışta bulunacağı ne o topluluktaki ötekilerin ne de bireyin kendisinin bilgisi dahilindedir. Özne kendilik (I), bireyin aldığı tutumlarda var olan nesne kendiliğin (me) aksine belirsizdir. Bu durumda özne kendiliğin nasıl ve ne şekilde bilinebileceği sorusuna onun ancak, tepkinin meydana gelmesinden sonra bellek görüntüsü olarak deneyim alanına gireceği şeklinde karşılık verilebilir (Mead, 1934:176).

Mead'e göre özne kendilik, bilinç deneyimimize sadece bir anı imgesi olarak girer, tarihsel bir figür ve "nesneleşmiş özne" olarak kavrayışımızda bir yere sahip olur. Ancak özne kendiliğin transandantal bir yapıya sahip olup olmadığıyla ilgili bir durum tespiti olarak diyebiliriz ki; eğer transandantal, klasik anlamda bir tür aşkınlığı ifade ediyorsa, özne kendilik kesinlikle transandantal değildir. Aristoteles'in varlığın özünün bu varlığın dışında değil bizatihi içerisinde bulunduğunu söylemesi gibi, Mead'in kendilik kurgusundaki özne kendilik aşaması da doğrudan nesne kendilik ile birlikte kendiliğin içerisinde doğal olarak bulunur. Özne kendilik doğrudan kendiliğin doğasını ya da doğal yapısını temsil eder. Bununla birlikte Aristoteles'te maddenin kendisine ait olup kendinde taşıdığı töz zamandan ve mekândan bağımsızlığı ifade eder. Ancak Mead'de özne kendilik, kendisini çevresine bağlayan hiçbir nesneden bağımsız olmayıp zamanı anlamlı kılan eylemler ve eylemin içerisinde bulunan nesnelere doğrudan etkileşim halindedir. Özne kendiliğin eylemin başlatıcısı olması da bu eylemin ya da ilk eylem olarak tepkinin gerçekleştirilmesi de kendiliğin içerisinde bulunduğu çevreden ayrı düşünülemez. Eğer transandantal, kavranamaz olanı, bilişsel olmayanı, bilinç deneyimine giremez olanı ifade edecekse bu yönüyle de Mead'in özne kendiliğinin transandantal olmadığı söylenebilir. Sosyal kendiliği oluşturan özne kendilik ile nesne kendiliğin birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemez iddiası ile Aristoteles'in madde ve form kavramlarının biri olmadan diğerkinin olamayacağı iddiası arasında kendiliğin bütünlüğünü ifade etmek açısından büyük benzerlik söz konusudur. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi sosyal kendilik,

özne kendilik ile nesne kendiliği, her biri diğzerinin varlığını zorunlu kılacak aşamalar olarak içerir (Mead, 1934: 143).

3.2. Nesne Kendilik

Mead'in sosyal kendiliğini oluşturan bir diğzer bileşen nesne kendilik (me) olarak ifade edilebilir. Nesne kendilik, bireyin geleneksel alışkanlıksal yönünü temsil ettiğinden, toplumun diğzer üyelerinin sahip olduğu alışkanlıklara ve tepki gösterme eğilimlerine sahip olan hususa işaret eder (Mead, 1934: 197). Nesne kendilik, kendiliğın içselleştirdiği genelleştirilmiş ötekiyi içeren ötekilerin tutumu ile birlikte ifade edilir. Genelleştirilmiş öteki, kendiliğe eylemde bulunmaya yönelik hazır olma durumunu kazandırır. Hazır olma durumu, diğzer bir ifadeyle örtük eylem, bu eylemin kendisine uygulanacağı bir tikel durum ya da nesne mevcut olduğu zaman serbest kalır. Bir kişinin yetenekleri ve eğitimi yeni durumları karşılamak için araçlar olarak vardır. Bu araçlar kendiliğın devamlılığını ve bütünlüğünü sağlayan sabitlerdir. Bütünlük ve devamlılık, kişinin kendi geçmiş deneyimlerini ve kazanılmış alışkanlıklarını nasıl uygulaması gerektiğiyle ilgili bir bilinç olmadığı sürece bir kendilikten söz etmek de olanaksızdır. Miller bu açıdan Mead'in sosyal kendiliğının bir töz olmadığını vurgular. Ona göre özdeş kendilikten ya da kendiliğın kimliğinden bahsetmek, uzun zaman dilimlerinde var olmaya devam eden tutumlara, alışkanlıklara, konuşma ve eylemde bulunma şekillerine referansta bulunmaktır. Bununla birlikte kendiliğın özdeşliğinden bahsetmeyi anlamlı kılan söz konusu hususlar kendiliğın sabit olduğunu değışimden ve gelişimden soyut bir husus olduğunu göstermez.

Nesne kendiliğın gelişmesi ve değışmesi her daim bireyin alışkanlıklarıyla ve bir işi yapma biçimleriyle yakından ilişkilidir. Yeni bir ürünün ortaya konması için eski araçların ya da malzemelerin kullanılması ne kadar gerekli ise aynı şekilde sürekli olarak artan, gelişen ve zenginleşen nesne kendiliğın yenilenmesi de eski alışkanlıklara ve temel dürtülere bağlıdır. Bir kişinin ait olduğu toplumsal kurumlar (dil, din, gelenekler vs.). örgütlenmeler ve dernekler, uyarlamalar ve grup üyelerinin alışkanlıkları nesne kendilikte tezahür eden hususlar olarak görülür. Birey nesne kendilik yönüyle bu hususları içselleştirmiş olarak eylemde bulunur. Bu açıdan nesne kendilik genelleştirilmiş ötekidir. O, işlevsel olarak özne kendilikle, bedensel aktiviteyle ve çevre ile bağlantılıdır (Miller, 1973: 57).

Habermas da *Postmetaphysical Thinking* adlı eserinde sosyal kendilik kuramını işlerken, Mead düşüncesinde nesne kendiliğın belirli bir grubun pratiklerine ve geleneklerine bağlı olan ahlaki bir bilinçliliğın taşıyıcısı olduğunu ifade eder. O, henüz ortaya çıkmamış olan (kendisini gerçekleştirmemiş olan), bireysel bir davranışta bulunma eğiliminin üzerindeki tikel bir kolektif iradenin gücünü temsil eder (Habermas, 1992:

182-183). Nesne kendilik bireyin kendi doğasında var olan dünyayı örgütlediği içselleştirilmiş gruptur. O, alışkanlık karakteri kazanmış davranışlara, toplumun diğer üyelerinin sahip olduğu tepkilere sahip olmayı ifade eder. Nesne kendiliğin olmaması halinde bireyin grubun bir üyesi olduğunu söylememiz olanaksızdır (Mead, 1934: 196-197). Ancak grubun içselleştirilen tutumu sadece dışsal bir nesneye değil aynı zamanda kendiliğin bizzat kendisine de tepki göstermesini sağlar. Toplum tutumlarının örgütlenmesine olduğu kadar bireyin bu tutumları içselleştirmesini ifade eden nesne kendiliğe de tepki gösteren husus, özne kendiliktir (Thayer, 1968: 201).

Gillespie, nesne kendiliğin ötekinin tutumunu almasının fiili değil sembolik olduğuna işaret eder. Sosyal kendiliğin nesne yönü kendiliğin o andaki konumuna benzer bir konuma daha önce sahip olan ötekilere yönelik mevcut tutumuyla daha önceki tutumunun bileşimidir. Bir zaman içerisinde söz konusu olan öteki, daha sonraki bir zamanda nesne kendiliğin bir yönü haline gelir (Gillespie, 2005: 22).

Genelleştirilmiş ötekinin tutumunun kendilik tarafından içselleştirilmesinin sembolik oluşu, zihnin de temel itibarla sembolik oluşuyla, diğer bir ifadeyle tutumların bir tür iç içe geçmesi ve içe doğru gelişmesinin bir tezahürü oluşuyla ilgilidir. Gillespie zihnin çeşitli gerçek ve kurgusal sosyal eylemlerden edinilen kendiliğin kendi tutumlarını içerdiğini ifade eder. Bu tutumlar, bir kısmı diğerlerinin nesnesi olacak şekilde birbirine entegre edilmiş şekildedir. Entegre edilmiş ya da eşleştirilmiş iki tutum harekete geçtiğinde, kendiliğin bilinç deneyiminde nesne kendilik oluşur. Kendilik, kendiliğin ilk tutumunun aracılık ettiği eylemde kendi kendisine nesne olur (Gillespie, 2005: 22).

Kendiliğin öğrenilmesi sürecinde birey, kendisine yönelik kendi içsel ya da dışsal konuşmalarını işittiği ve bu konuşmalarına yine içsel ya da dışsal bir şekilde cevap verebildiği için, ötekilerin oluşturduğu uyarılara karşı meydana getireceği tepkiyi ertelemeyi öğrendiği bir aşamaya ulaşır. O, bu suretle kendisine bir nesne ya da bir tür öteki olur. Bu nedenle iç gözlemde, Mead'ın tabiriyle sosyal bir tutum içerisinde var olur. Bu çerçevede düşüncenin işlevi ancak sosyal etkileşimde kullanılan sembollerini değerlendirdiği ve kendisi için kullanışlı hale getirdiği ölçüde içsel bir konuşma hüviyetine sahip olmaktadır (Mead, 1964: 146).

Sosyal çevremiz ne kadar çeşitli olursa, sosyal çevremizi oluşturan sosyal nesnelere yönelik reaksiyonumuzu içselleştirmenin çeşitliliği ve bu çeşitliliğe gösterebileceğimiz içsel tepki yelpazesi de o kadar geniş olur. Dolayısıyla bir bireyin etkileşim halinde bulunduğu sosyal nesnelere niceliği ve onlarla kurduğu etkileşimin niteliği, o bireyin aynı zamanda kendisine yönelik içsel tepkilerinin hem niteliğini hem de niceliğini etkiler. Ancak biz doğrudan eylemde bulunan kendilik olan özne kendilik olarak değil ötekinin tutumunu alan nesne kendiliğin doğası içerisinde kendimize yönelik tepkiler

gerçekleştiririz. Kendimize yönelik gösterdiğimiz tepki doğrudan kendinde yahut özne kendiliğın gösterdiği tepki değil ötekinin tutumunu içselleştiren kendiliğın gösterdiği tepkidir. Mead'e göre içselleştirmek suretiyle zımnın kendimize gösterdiğimiz tepkilerde, içinde bulunduğumuz topluluğın diğer sosyal nesnelerrinin bize yönelik tepkileri, hafızamızda bir tür imgelem akışına sahip olur; daha açık bir ifadeyle kendiliğe yönelik dışsal tepkiler, daha sonra hafızada kendisini göstermesi suretiyle imgelemlerin bir tür doğal akışı halinde var olur. Böylece bir çocuğın davranışının iyi ya da kötü olduğunu bilebilmesi, ancak ebeveyninden hatırladığı kelimeler vasıtasıyla kendi eylemlerine tepki gösterebildiği zaman mümkün olur (Mead, 1964: 146).

3.3. Kendiliğın Bütünlüğü

Mead'ın sosyal kendilik kuramında özne kendilik ve nesne kendilik aşamalarının ya da ayırımının ontolojik değil, işlevsel ve analitik olduğu açıkça görülür. İşlev açısından nesne kendilik ile özne kendilik arasında algılayan ve algılanan, gözlemleyen ve gözlemlenen, deneyimleyen ve deneyimlenen ayrımları söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle kendiliğe dair bir araştırma hem gözlemleyen hem de gözlemlenenin olduğu, kişinin kendisini gözleme tutumuna sahip olduğu bir hususa işaret eder. Sözelimi bir kişi herhangi bir durumda bir yanlışlık yaptığından dolayı kendisini azarlayarak söz konusu işi yanlış yaptığı için kendisine kızdığını ya da tersine aynı işi başardığı için kendisini övdüğünü hatırlar. Böylece yenilenen kendilikte ya da geçen zamanda kişi hem bir özne hem de bir nesne olduğunu fark eder. Mevcut gözlemin nesnesi olan şey mevcuttan önceki duruma ait bir öznedir ve kişinin çevresi ile olan ilişkilerinde ortaya koyduğu nesne kendilikle aynı doğaya sahiptir (Thayer, 1968: 201). Fakat doğal ve içgüdüsel olan özne tutum, sadece ve ancak deneyimlenen bir şeyler olarak bilinebilir. Çünkü kişi sadece ve ancak hareketin başlamasından sonra kurulan duyuşal süreçler yoluyla söz konusu hareketlerin bilincinde olabilir (Mead, 1964: 142-143).

GaryCook, Mead'ın özne kendilik ve nesne kendilik terimlerinin, sırasıyla kendiliğın sosyal olarak yapılandırılmamış ve sosyal olarak yapılandırılmış yönleri anlamında kullanılmaması gerektiğini vurgular. O bunun yerine Mead'ın konuyu ele alış biçimine uygun olarak sosyal kendiliğın dürtüler, bireysel insan organizması ve genelleştirilmiş öteki gibi teorik terimlerle açıklanmasının uygun olacağını savunur. Kendiliğın bu şekilde ele alınması, özne kendilik ile nesne kendiliğın, insanın belirli bir biyolojik olgunluğa ve toplumsal bağlantılara sahip olduktan sonra kazandığı bilişsel yapının özne ve nesne evreleri olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder (Cook, 2013: 101).

Özne kendiliğın muhatap olduğu, konuştuğu, işaret ettiği ve gözlemlediği nesne kendiliği oluşturan unsur, özne kendiliğın eyleminin neden olduğu deneyimdir. Sosyal kendiliğın diyalektiğinde örneğın, özne kendilik sert bir nesneye çarptığında, nesnenin

uyguladığı direnci nesne kendilik hisseder, özne kendilik konuştuğunda nesne kendilik duyar. Bu durumda nesne kendilik bilinci, ötekinin kendiliğe yönelik eyleminde oluşan bilinçle aynı karakterdedir. Daha açık bir ifadeyle, bireyin kendisine bir nesne değil bir özne olması, sadece ve ancak birey ötekilere yönelik eylemde bulunduğu gibi kendisine yönelik eylemde bulunurken sahip olduğu farkındalık durumunda söz konusu olur. Bireyin kendi sosyal davranışının bir nesnesi olması, onun ötekilerden etkilendiği gibi kendi sosyal davranışından etkilendiğinde mümkün olur (Mead, 1934: 268-269).

İşaretlerin karşılıklı konuşmasının içselleştirilmesi ile ortaya çıkan bir ürün olan sosyal kendilik, doğası gereği nesne kendiliğin karşıtı ya da diyalektik sürecine dahil olduğu diğer yönü olan özne kendiliğin anlık, öngörülemeyen olası tepkilerini kontrol etmek durumunda kalsa da sosyal-öncesi olamaz. Burada nesne kendilik, genelleştirilmiş ötekinin tutumunun alınması sürecinin objektif sonucunu temsil ederken, özne kendilik, genelleştirilmiş ötekinin normatif gerekliliklerine karşı bireyselliğin yenileyici ve yaratıcı gücünü ortaya koyan bir yönelim olarak açıklanabilir (Santarelli, 2013: 163-164).

Habermas, Mead'in nesne kendiliğinin "genelleştirilmiş öteki" olarak, diğer bir ifadeyle tümelin davranışsal beklentilerinin tikele dahil olma durumu olarak görülebileceğini ifade eder. Özne kendilik ise beklentileri karşılaması gereken bireye, bilinçliliğin dışında kalan bir doğaçlama, bir doğallık olarak bağlanır (Habermas, 1992: 179). Genelleştirilmiş ötekinin tutumu, özne kendiliğin tepki gösterdiği örgütlü nesne kendiliği oluşturur. Özne kendiliğin eylemleri toplumun değişmesini sağlarken, nesne kendilik, toplumun tutumlarının kendisinde görülebileceği hususa işaret eder (Geyer, 1973: 225).

Aboulafia, nesne kendiliğin farkında olmanın bu farkındalığı gerçekleştirecek bir varlığı, özne kendiliği gerektirdiğine vurgu yapar. O, sosyal kendiliğin aşamaları olan özne kendilik ile nesne kendiliği işlevsel olarak bir transandantal egoya ve bir ampirik kendiliğe muadil olan deneyimin aşamalarına benzetir. Bu noktada özne kendilik, ampirik nesnenin "bilinçliliğini" diğer bir deyişle nesne kendiliği temin eder. Özne kendilik sadece nesne kendiliğin farkına varılmasına olanak vermez, tepkilerin kaynağı olan özne kendilik, aynı zamanda organizmanın ötekilerin tutumlarına yönelik tepkisini de temsil eder. Nesne kendilik ise örgütlü tutumlar dizisini ifade eder. Özne kendiliğin tepkileri nispeten öngörülemez ve yenidir. Dolayısıyla özne kendiliğin tepkileri doğrudan öz-bilinçli bir şekilde tayin edilemez. Özne kendiliğin gösterdiği her bir tepki bir şekilde biriciktir ve sadece ve ancak geriye dönük olarak öz-bilinçli olarak bilinir (Aboulafia, 2010: 57).

Özne kendilik ile nesne kendilik arasındaki farkındalık ilişkisi, kendiliğin kendinin bilincine nesne olarak girmesine işaret eder. Kendiliğin nesne olarak bilince dahil olması, ötekinde belirli bir tepkiyi meydana getirmek için ona bir işaret gönderdiğinde, bu işaretin ötekinde oluşturduğu tepkinin işlevsel olarak özdeşini kendinde de harekete geçirmesi sürecinde gerçekleşir. Sözelimi bir kişi ötekine “kapıyı kapat” dediğinde, ötekinin bu tepkiye anında cevap vermemesi durumunda o, bu işareti (kapıyı kapat) oluştururken zaten kendisinde zımnen var olan tepkiyi harekete geçirir ve muhtemelen yerinden kalkıp kapıyı kapatır. Böylece bireyin ötekine konuştuğu gibi kendisi ile de konuşarak kendisine nesne olması durumuyla oluşan öz bilinç, daha ileri ve karmaşık aşamada genelleştirilmiş ötekinin soyut tutumlarının kendiliğe dahil edilmesi ile devam eder. Burada soyut tutumları içselleştiren ve uygun zaman ve mekanlarda harekete geçiren aşama nesne kendilik aşamasıdır. Bu yönüyle nesne kendilik hem bireysel hem de toplumsal hafızayı yansıtır. O, kişinin o toplum içerisinde edindiği alışkanlıklar, o toplumun kurumları, değerleri, gelenekleri, yerleşik eylemde bulunma biçimleridir. Yerleşik eylemde bulunma biçimlerinin karşılaşılan problemin çözümünde yetersiz kaldığı, bir tepkinin eylemin tamamlanması için yeterli olmadığı durumlarda yeni ve öngörülemeyen tepkileri geliştiren ve bu suretle eylemin tamamlanmasını, problemin çözümü için yeni yöntemleri temin eden aşama ise özne kendilikte ifade edilir. Bireyin belirli bir eylem durumunda özne kendilik, özne kendilik belirli bir davranışta bulunmayı önerir. Nesne kendilik ise özne kendiliğin önerisi ile karşılaştıktan ve onu değerlendirdikten sonra bu davranışı düzenler, denetler ve daha sonra kabul veya reddeder (Betz, 2013: 182).

Mead, kendiliğin hiçbir şekilde bilinçlilikte özne kendilik olarak, yani farkında olan, bilen, gözleyen ya da “kendinin” ötesindeki değişimsiz, stabil, zamandan ve mekândan bağımsız, deneyimin dışında olup deneyimi bilen bir ben olarak ortaya çıkamayacağını, ancak insan bilinçliliğinin sadece bir nesne olarak, farkında olan değil, farkında olunan; değişimsiz ve kendinde ben değil değişen ve bir yaşamsal parçanın izdüşümü olan kendiyi yani nesne kendiliği algıladığını savunur. Mead’ın bu hususu bilinç deneyiminde var olduğunu savunduğu nesne kendiliğin içeriği üzerinden açıkladığı görülür. Dolayısıyla bu soruya verilecek cevap kendiliğin ne olduğundan ziyade ne tür içerikler taşıdığı, bilinçlilik deneyiminde kavranabilen kendiliğin ne tür bir kendilik olduğu sorununa verilecek cevabı içerdiği söylenebilir.

Mead’ın zikredilen soruya verdiği cevabın salt nesne kendiliğin mahiyetini değil, aynı zamanda özne kendi ile olan bağlantısının şeklini de açıkladığı görülür. Nitekim ona göre bir nesne aynı zamanda bir özne ile de ilgili olduğundan, yani özne olmaksızın nesneyi anlamak imkan dahilinde olmadığından, nesne kendiliğe dair açıklama, özneye dair açıklamayı da içermek durumundadır. Bu anlamda nesne kendiliğin

anlaşılmasında özne kendiliğin bir önkoşul ya da bir varsayım olarak düşünülmesi gerektiğini savunulur.

Özne-nesne ilişkisi dolayımında özne kendilik-nesne kendilik ilişkisi de biri olmaksızın diğerinin kavranamayacağı, anlaşılamayacağı bir aşamayı içerir. Mead, özne kendiliğin bilinç deneyiminde hiçbir suretle ortaya çıkamayacağını, bilinç deneyimi alanına girdiği andan itibaren, bilinç deneyimini bilinç deneyiminin dışından ayıran keskin çizgisel düzlemde nesne kendilik olacağını savunur. Böylece bizim bilebileceğimiz, anlayabileceğimiz kendilik özne değil nesne kendilik olarak kendisini gösterir. “Özne olan kendilik, nesne olan kendiliğin var olabilmesi için özne olmak durumunu durdurmak suretiyle kendisini ortaya çıkarabilir.” (Mead, 1964: 142). Ancak Mead’in kendiliği özne kendilik ve nesne kendilik şeklinde ontolojik değil, fonksiyonel ayrımını modern felsefeyle birlikte kendiliğe dair oluşturulan pek çok felsefi kurguda var olan kendilik ayrımlarından ayırt etmek, Mead’in kendilik teorisini anlamak açısından fevkalade önemlidir.

Mead’de rol alım sürecinin işleyiş biçimini hatırladığımızda bu ayrımı neden yaptığını daha iyi anlayabiliriz. Mead’in kendisini öteki aracılığıyla tanınması, bireyin deneyimine hiçbir suretle giremeyen özne kendiliğin bu metodun dışında olduğunu, aksine ötekinin rolünün alınması yöntemi, bireyin me olarak kendiliğinin farkında olması için bir ön aşamadır. Öteki yoluyla kendi kendiliğini kavramak ile başkası olmayı kendi olmanın koşulu saymanın ontolojik temelde farklı olduğu söylenebilir. Diyebiliriz ki ötekini ve ötekinin gözüyle kendisini görmek, Mead’de kendi kendiliğini kavramanın yöntemidir (Mead, 1964: 142-143).

Mead, kendiliğin özne ve nesne ayrımlarına rağmen tek ve bütün bir ontolojik gerçeklikte aynı anda hem gözlemleyici hem de gözlemlenen niteliklerine sahip olduğunu, bu ayrımın hafıza analizi sürecinde ortaya konulabileceğini vurgular.

Kendiliğin hem gözleyen hem de gözlenen olduğu süreci daha somut bir dille anlatacak olursak; birey herhangi bir tepki göstermesini gerektiren bir durum karşısında bu kontenjan tepkilerden birini tercih eder, böylece eylemin başlamasını sağlar. Bu eylemin bitmesinden sonra, eylemin sonucuna göre eylemle ilgili değerlendirmelerde bulunur. Bu eylemi neden gerçekleştirdiğini, ya da neden böyle bir tutuma sahip olduğunu sorgulamak suretiyle başarısızlığından dolayı kendisini eleştirir ya da başarılı olduğu için kendisini över. Birey bu durumda eylemin gerçekleşmesinden sonra yenilenmiş bir kendilik içerisinde hem eylemin gerçekleştiği an içerisindeki kendilik aşaması olan özneye hem de eylem gerçekleştikten sonraki yargılayan kendilik aşaması olan nesneye sahiptir. Bireyin kendiliği bu durumda her ikisinin gerektirir. Bunlardan her biri de kendiliğin oluşumu için diğerini zorunlu kılar. Ancak kendilik

bağlamında konuştuğumuz anda gözlemin nesnesi olan şey, daha önce özne konumundadır. Bir kendilik sahibi olarak, kendiliğimizin dışında kendiliğimizle ilgili konuşmalarda gördüğümüz nesne kendilikle bizim geçmişteki bir an içerisinde kendi eylemlerimizle ilgili konuşurken bilinç deneyimine sahip olduğumuz kendilik aynı doğaya sahiptir. Kendimizle içselleştirilmiş bir konuşmada yani nesne kendiliğin özne kendiliğe yönelik yargılamalarında geçen olumlu ya da olumsuz eleştirilere oldukça benzer bir şekilde biz çevremizdeki sosyal nesnelere de bizimle ilgili yargılamalar duyarız (Mead, 1964: 143).

Özne kendilik nesne kendiliğe ilk anda işaret eder ve onu gözlemler. Nesne kendiliği meydana getiren malzemeler, böylece özne kendiliğin nesne kendiliğe işaret etme ve onu gözleme eylemlerinin harekete geçirdiği deneyim olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla bir eylemin başlatıcısı, kendilik dolayımında eyleme ilk hareketi kazandıran, diyebiliriz ki eylemin kapısından giriş yapılmasını sağlayan özne kendilik bu eylemin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi (bu anlamda bir eylemin gerçekleştirilmesinin de gerçekleştirilmemesinin de bir eylem olduğunu hatırlamalıyız) sürecini nesne kendiliğe kazandırır. Bizler özne kendilikler olarak konuşur ancak nesne kendilikler olarak konuştuğumuzu işitir ya da sert bir cisme özne kendilikler olarak çarpar, ancak nesne kendilikler olarak hissederiz. Dolayısıyla özne kendilik, nesne kendiliğin içeriğinin oluşmasına yönelik ya da onda var olan malzemeleri ona kazandırmaya yönelik karakterini bu oluşum ya da kazandırma edimini gerçekleştirmek suretiyle kazanır. Bizim yakalayabildiğimiz, farkına varabildiğimiz ve biliş alanımıza giren kendilik, yukarıda da belirtildiği gibi, nesne kendiliği temsil eder. Bizim nesne kendiliğe yaklaşım biçimimiz ve onu algılama şeklimizle ötekinin özne ve nesne kendiliklerin toplamını oluşturan bireyi dışsal bir bilinç olarak algılama biçimi karakter itibarıyla aynıdır. O halde birey, dışsal bir bilincin kendiliği gördüğü konuştuğu ya da algıladığı gibi kendi kendiliğini algıladığı kavradığı zaman bu kavrayış bir öznenin nesneyi kavrayışı şeklindedir. Birey bu anlamda kendisine bir nesne değil özne olur. Bununla birlikte Mead kendi sosyal davranışlarından etkilenmesi durumunda da bireyin, kendi sosyal davranışının bir nesnesi olduğunu ifade eder (Mead, 1964: 143).

Reflektif karakterde açığa çıkan davranışlar, objektif dünyaya yönelik gerçekleştirdiğimiz davranışların ancak bir kısmıdır. Yani biz dışsal uyartıların bizde oluşturduğu tepkileri her zaman reflektif niteliğe sahip hale getiremeyebiliriz. Dış dünyaya yönelik kaygılarımızın, tedirginliklerimizin şiddeti arttıkça dışsal uyartılara yönelik tepkilerimizdeki reflektif nitelik azalır. Bu sorunun ortadan kaldırılmasının yolu ise Mead'e göre deneyimi hatırlamaktır. Kendiliklere sahip varlıklar olduğumuzun farkında olmamız, ancak kendiliğimizin büyük bir parçasını teşkil eden özbilinçliliği üretmek ve bu suretle kendiliği yeniden inşa etmek için deneyimi

hatırlamak zorundayız. Bu hatırlama sürecini gerçekleştirmenin en önemli yolu ise seslerin, işaretlerin ve sesli işaretlerin işlevlerini gerçekleştirmektir. Mead'e göre ötekilerin kaynağını oluşturduğu öz-tepkilere yönelik öz-değerlendirmenin (yargılamanın) işlevi, kendisini bireyin ötekilere seslenirken oluşturduğu sesli işaretlerin bireyde birtakım tepkileri devreye soktuğu gerçeğinin bir sonucudur. Bireyin bir konuşmasına veya eylemine yönelik ötekilerden gelen tepkileri, karşı konuşmaları, karşı eylemleri ya da tutumları birey doğrudan kendisine yönelik varsaymadığı ve kendisine göstermeyi öğrenemediği sürece kendi konuşmasını duyamaz. Zira biyolojik işlevlerinde anormallik olmayan her birey, kendi konuşmasını tıpkı ötekinin kendisinden duyduğu gibi duyar, böylece ötekinin bu konuşmayı duyduğunda gösterdiği ilk ve süreç olarak devamında oluşan tepkiyi kendisine gösterebilir. Eylemin başlaması bu durumda özne kendilik tarafından gerçekleştirilirken, aynı eylemin büründüğü yapı ve kazandığı nitelik me tarafından inşa edilir. Böylece nesne kendilik, özne kendiliğin ilk hareketini verdiği eylemler dizisini, bu eylem sürecinin başını hatırlamak suretiyle her daim yeniden inşa eder (Mead, 1964: 145).

Tepki sadece ve ancak meydana geldiği zaman bireyin deneyimine girdiğinden dolayı, birey ne yapacağını bildiğini söylediği zaman bile bir yönüyle yanılığa düşmüş olacaktır (Mead, 1934: 177). Planlanan, öngörülen bir tasarım yahut eylem nesne kendilik tarafından gerçekleştirilmek istense de eylemin yapılmaya başlanmasıyla henüz yapılmamış olması arasındaki zamansal çizgi üzerinde meydana gelecek olan bireysel bir durumun tasarlanan eylemde meydana getireceği değişiklikler öngörülemmez. Mead'e göre öngörülen ve her yönüyle belirli kalıplar içerisinde yapılması planlanan eylem ile gerçekleştikten sonra tarihsel/deneyimsel nitelik kazanan eylem arasında her zaman birebir örtüşme olmadığı, görülür. En basit bir davranışta, örneğin yürüme eyleminde bile birey tasarladığı yöne doğru, düşündüğü mesafelerle ve ritimle adımlar atmaya hazırlanırken, adım atma eyleminin başlama çizgisi, tasarlanan yürüme biçimiyle gerçekte "meydana gelmiş olan" yürüme biçimi arasındaki farklılığını ortaya koyar. Mead, her zaman öngörülenle gerçekleşen arasında farklılıklar olduğunu savunur. Adım atmaya tasarlayan, öngören me, ancak adımı atan özne kendiliktir. Nesne kendilik, özne kendiliğin bilinemez olan bu yönüne sahip değildir (Mead, 1934: 177).

Özne kendilik ile nesne kendilik arasındaki kontrast ilişki için diyebiliriz ki; nesne kendilik bireyin deneyimlerindeki sosyal duruma karşılık gelen, özne kendilik ise bireyin deneyimlerindeki sosyal duruma karşılık gelen nesne kendiliğe karşılık gösteren bir şeydir. Buna göre ötekilerin tutumunun varsayımına ya da varsayımlarına ve bunların içselleştirilmesi sonucu düzenlenmek ya da örgütlenmek suretiyle dışa vurulan nesne kendiliğin eylemlerinin aksine özne kendilik bir tür teşebbüs hissi,

özgürlük ve yenilik duygusu verir. Bu, özne ile nesne kendiliklerin deneyimde aynı anlamda ve aynı anda ortaya çıkmadıkları gerçeğinin temelini oluşturur (Mead, 1934: 178). Nesne kendilik, toplumun belirli açık bir düzeninin bireyin tutumlarındaki temsilidir ve temelini öteki oluşturduğu için ötekine yönelik olduğu gibi ötekinin tutumlarının hammaddesini oluşturduğu davranışlar olarak birey tarafından bir tepki gösterilmesini gerektirir. Bu anlamda özne ve nesne kendilikler ayrı fonksiyonlar icra ederken iki ayrı unsur olarak bir bütünün, kendiliğin parçalarıdır. Mead özne kendilik ile nesne kendilik arasındaki ayrımın hayali olmadığını ve birinin diğerinden daha fazla ya da daha az gerçek olmadığını savunmakla beraber nesne kendiliğinin belirli zorunluluklar ve dışsal tutumların içselleştirilmesi suretiyle düzenlenmiş davranışlar temelinde gerçekleşirken özne kendiliğinin her zaman mevcut durumun gerektirdiğinden çok daha farklı bir şey olduğunu savunur. Sosyal kişilik her iki unsurun bir araya gelmesiyle oluşan bir hususa işaret eder. Kendilik, bu iki aşamanın her daim varlığı ile devam eden bir süreçtir. Bunlardan birinin olmaması durumunda, örneğin özne kendiliğinin olmaması durumunda bireysel deneyimlerden kaynaklanan bir yenilikten; nesne kendiliğinin olmaması durumunda ise bilinçli bir sorumluluktan bahsetmemiz olanaksız olduğu görülür (Mead, 1934: 177).

Burada Mead nesne kendiliğinin özne kendilikten önce geldiğini söylerken yine özne veya bireyin bir hususu algılaması veya zihinselleştirmesi açısından belirtir. Mead, kendinde şey olanın sadece ve ancak bireyin bilişine dahil olmak suretiyle anlam kazanabileceğini, bireyin bilişinden bağımsız bir şeyin formdan, orada var olan dünyanın bir parçasından ibaret olacağını düşündüğünden, onun için bir şeyin bir şey olması ancak öznenin onu algılaması, ona yönelik eylemde bulunması ya da ona yönelimde bulunmasıyla mümkündür. Kaldı ki ona yönelimde bulunduğu, onu algıladığı andan itibaren bir şey, özne için orada var olan dünyanın bir parçası olmaktan çıkıp o bireyin çevresini, dış dünyasını oluşturan, fiziksel çevresini oluşturan bir şey veya şeyler haline gelir.

Yukarıdaki ifadeden Mead'ın fiziksel nesne kuramında bir şeyin fiziksel nesne olmasının ancak öznenin onu algılamasıyla birlikte olan bir şey olduğu anlaşılabilir. Özne o şeyi algılamadan o şeyin fiziksel nesne olduğunu söyleyemeyiz. Mead, öznenin algılamasından bağımsız olarak nesneye veya özneye ait olduğu belirtilen Aristotelesçi birincil ve ikincil kategorilerin sadece nesneye ya da sadece özneye atfedilen şeyler olmaktan çıkıp her ikisini de bir tür bağlantısallık içerisinde zamansal ve eylemsel süreç içerisinde ortaya çıkan, bu bağlantısallığın olmaması durumunda ne birincisinden ne de ikincisinden söz edilebileceğimiz bir fiziksel nesne anlayışı geliştirmiştir. Mead'ın bu yaklaşımının varsayılması halinde realist, idealist, rölativist, düalist ya da fizikalist tutumların dışında farklı bir konumla karşılaşılır. Mead, bütün bunların ötesinde süreç içerisinde ve bağlantısallıkla oluşan bir gerçeklik anlayışını

epistemolojik bir temelde açıkladığı görülür. Bu epistemolojik sürecin gerisindeki bütün şeyler, şeylerin potansiyelite durumlarının bulunduğu ancak hiçbir anlama sahip olmayan nötr olan orada var olan dünyanın parçaları olarak anlaşılır. Orada var olan dünya ontolojik gerçekliğe sahiptir. Ancak onun içerisinde anlamı olan herhangi bir şey yoktur. Anlam ise algı ve yönelimle doğrudan orantılıdır. Her bir algı anlamı, her bir anlam ise orada var olan dünyanın bir parçasının oradan çıkarılarak fiziksel nesne haline gelişinin temelini oluşturur.

Yukarıdaki ifade Mead perspektifinden gerçekliğin temelini salt fiziksel olmadığı hususunu seslendirir. Nitekim ona göre fiziksel nesne, gerçekliği onun üzerinden inşa edebileceğimiz bir temel olmaktan ziyade, orada var olan dünyaya yönelimsellik sonucunda oluşan anlam ve algı yoluyla tezahür eden, gerçekliğin temelinden çok algılamanın bir ürünü olarak tezahür eder. Bu husus, “geçmiş yüzyıllara kıyasla daha itibarlı kabul haline gelen doğada var olan her şeyin fiziksel olduğu, ya da evrendeki her gerçekliğin fiziksel bir gerçeklik olduğu” (ARICI, 2014:2) ilkesinin Mead düşüncesinde kabul edilebilir bir ilke olmadığını gösterir.

4. Sonuç

Klasik Amerikan pragmatistlerinden George Herbert Mead, insanın mahiyetine dair tartışmalarda onun bir yandan doğadan ve metafizikten kopuk, diğer yandan kendinde parçalanmış, bütünlükten yoksun olmasını ve bu hususların meydana getirdiği ontolojik, epistemolojik ve ahlaki problemleri, tabir yerindeyse, önünde bulmuştur. Daha açık bir ifadeyle o, Batı geleneğinde ve Orta Çağında insanın tanımlanması için gerekli sabitliğin bulunduğu ve kavrandığına dair bir varsayıma ulaşılma konusunda başarılı olduğunu, ancak bu varsayımdaki farklı, belki de karşıt ontolojik zeminlerin uzlaştırılması konusunda derin sıkıntılar yaşandığını ifşa etmiştir.

Mead, şahsiyetin şahsiyet sahibi olma olasılığına sahip insanın dışındaki Saiklerle inşa edildiğini, bu saiklerin şahsiyet sahibini dışarıda tutmadığını, aksine âlemi bir bütün olarak kuşatacak bir sistemi seslendirdiğini ortaya koyma çabasına girmiştir. Söz konusu çabanın bir parçası olarak Mead, gerek doğadan gerekse toplumdan kopuk bir varlık olarak kendilik iddiasında bulunan insanın her şeyden önce kendisine daha sonra ona kendilik kazandıran değerlere haksızlık olduğunu, insanın yeniden tanımlanması gerektiğini bu tanımlamanın mutlak surette ne doğayı ne de ötekileri dışarıda bırakmayan bir tanım olması gerektiğini görmüştür. Onun kendilik kuramı, varlığı bir bütün olarak kucaklama ve hem insanın kendi içinde hem de dış dünya ile yaşadığı ontolojik kopukluğu gidermeyi amaç edinen bir çabanın ürünüdür. Mesele, insanın yeniden değerlendirilmesi çabasıdır. Nitekim Mead’ın ne zihne hapsedilmiş rasyonalist kendiliği ne salt algılar demeti olarak görülen ampirist kendiliği, ne

tamamen maddi olana indirgenen materyalist kendiliği ne de klasik anlamda bir tözsel kendiliği kabul eder. O, kendiliğin kökeni dış dünyada olan, ancak hafıza ile bağlantılı olarak zihnin ve bilinçliliğin gelişimi ile de sıkı bağlantılara sahip, materyal olanın dışında karakterler taşıyan, bütün bunların ötesinde zaman ve eylem dolayımında gelişen değişen dönüşen inşâi bir kendilik varsayar. Mead'ın kendiliği bu çerçevede bir sosyal kendiliktir.

Mead, tözsel, sabit, dünya dışı varlıklar ya da güçler tarafından belirlenen bir kişisel kimlik yerine inşâi, değişen ve ilerleyen, bu dünyanın içerisindeki unsurlar ve dinamiklerle bizatihi kendisinin de içerisinde bulunduğu toplum tarafından belirlen bir kendilik anlayışı sunar. Birey ile toplum arasında karşılıklı bir ontolojik ilişkide, birey rasyonel toplumun oluşmasının temelini oluştururken, toplum da bireye toplumsal kendiliğin kazandırılmasındaki en temel dinamiği ifade eder.

Darwin'in özellikle son yüz elli yıl içerisinde kazandığı ivmenin esas alındığı, bilimsel ve teknolojik ilerleme ve gelişmenin sürecin tümünde etkinlik kazandığı bir çerçeveyi varsayan yeni düşünce sistemleri, bir yönüyle doğanın diğer yönüyle insanlığın yeniden ele alınışını, insana dair tanımlama ya da açıklamanın güncelleştirilmesini ve ona yüklenen değer ve sorumluluk kavramlarının zamanın ruhuna uygun bir şekilde ortaya konulmasını ve açıklanmasını amaç edinir. Bu çerçevede Mead de bireyin hem doğanın hem de toplumun bir parçası olarak kendilik sahibi olma sürecinde organizma ile çevre, birey ile toplum, özne ile nesne arasında varoluşsal ve bütünlüğü sağlayıcı bağlantıların olduğunu varsaymış, bu bağlantıların çok yönlü ve iki taraflı dinamizmi, değişimi, öngörülemezliği kaçınılmaz kıldığını vurgulamıştır.

Doğaya, doğada ve onunla etkileşim halinde olan insana yeniden teveccüh ederek bir kendilik ve değer kuramı oluşturma çabasına giren Mead toplumun bireye ya da bireyin topluma mutlak egemenliğini şiddetle reddeden bir yaklaşımla hem bütünlüğü sağlayıcı hem de özne ile nesneyi yeniden hak ettikleri konuma yerleştirici bir karşılıklılık esası varsayar. Onun salt toplum kavramıyla sınırlı kalmadığı, toplumun ötesinde bir özne arayışına girdiği söylenebilir. Bu arayışın pratik ve reel zemindeki karşılığı kendilik ve genelleştirilmiş ötekidir. Ancak idealist bir okuma, Mead'ın bu kuramına klasik metafizik içerisinde bir yer bulma arayışını, bu arayışı yapanlar açısından anlamlı kılabilecek karakterlere sahiptir.

Mead'ın farklı okumalara ve perspektiflere olanak verecek genişlikte (bazen de bulanıklıkta) bir felsefesi olduğunu söylemek mümkün olsa da eserlerine yönelik etraflıca bir araştırma onun esasen klasik metafizikten farklı bir yol ve düşüncüyü benimsediğini gösterir.

5. Kaynakça

- Aboulafia, M. (2010). *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Alston, W. P. (1967). "Language." Paul Edwards (Der.), *The Encyclopedia of Philosophy* içinde (Vol. 4, s. 384-386). New York: Collier-Macmillan Publishing.
- Arici, M. (2014). "Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü." *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 4(2): 1-13.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality*. Britain: Penguin Books.
- Betz, J. (2013). "George Herbert Mead On Social and Economic Human Rights." F. Thomas Burke and Krzysztof Piotr Skowronski (Der.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* içinde (s. 175-188). New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington books.
- Blau, J. L. (1952). *Men and Movements in American Philosophy*. New York: Prentice-Hall Inc.
- Cook, G. A. (2013). "Resolving Two Key Problems In Mead's Mind, Self, and Society." F. Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Der.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* içinde (s. 95-105). New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.
- Cuzzort, R. P. ve King, E. W. (1980). *20th Century Social Thought*. New York: Holt Rinehart & Winston Publishing.
- Danzinger, Kurt (2001). "Wundt and the Temptations of Psychology." Robert W. Rieber ve David K. Robinson (Der.), *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology* içinde (s. 69-94). New York: Springer Science & Business Media.
- Geyer, H. F. (1973). "One Dimensional Mind and Mind Self and Society." Walter Robert Corti (Der.), *The Philosophy of George Herbert Mead* içinde (s. 225-234). Switzerland: Amriswiler Bücherei.
- Gillespie, A. (2005). "G. H. Mead: Theorist of Social Act." *Journal for the Social Behaviour*, 35(1): 19-39.
- Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Çev. William M. Hohengarten. Cambridge, MA ve London: The Mit Press.

- James, W. (1918). *The Principles of Psychology: Vol. I*. New York: Dover Publications Inc.
- Joas, H. (1997). *George Herbert Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*. Çev. Raymond Meyer. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Levelt, W. J. W. (2004). "Speech, Gesture and the Origins of Language." *European Review*, 12(4): 543-549.
- Lewontin, R. C. (1991). "Foreword." Alfred I. Tauber (Der.), *Organism and the Origins of the Self* içinde (129: xii-xix). Dordrecht, Boston ve London: Kluwer Academic Publishers.
- Mead, G. H. (1934). *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Der. Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1936). *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Der. Merritt H. Moore. Illinois: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1964). "The Social Self." Andrew J. Reck (Der.), *Selected Writings: George Herbert Mead* içinde (s. 142-149). Chicago ve London: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1964). "What Social Objects Must Psychology Presuppose." Andrew J. Reck (Der.), *Selected Writings: George Herbert Mead* içinde (s. 105-113). Chicago ve London: The University of Chicago Press.
- Miller, D. L. (1973). *George Herbert Mead Self Language and the World*. Austin ve London: University of Texas Press.
- Reck, A. J. (1968). "Introduction." Andrew J. Reck (Der.), *Selected Writings: George Herbert Mead* içinde (s. xiii-lxii). Chicago ve London: The University of Chicago Press.
- Santarelli, M. (2013). "From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of Mead." Thomas Burke ve Krzysztof Piotr Skowronski (Der.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* içinde (s. 159-171). New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books.
- Souter, A., Wyllie, J. M., Brink, C. O. vd. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Thayer, H. S. (1968). *Meaning and Action A Critical History of American Pragmatism*. Indianapolis: Bobs-Merrill.

Wellek, A. (1967). "Wundt, Wilhelm." Çev. Tessa Byck. Paul Edwards (Der.), *The Encyclopedia of Philosophy* içinde (Vol. 8, s. 349-351). Collier-Macmillan Publishing.

Wundt, W. (1897). *Outlines of Psychology*. Çev. Charles Hubbard Judd. London ve New York: William Engelmann Publishing.

**Prof. Dr. Ahmet İnam ile Söyleşi:
İnsanı Tanımak için Yapay Zeka: Sahici İnsan ve Bir Yaşam Tarzı
Olarak Felsefe †**

**[Interview with Prof. Ahmet İnam:
Artificial Intelligence as a Way to Understand Humanness: Authentic
Person and Philosophy as a Way of Life]**

Interviewers:

Mehmet Hilmi DEMİR *

Middle East Technical University

Murat ARICI **

Selçuk University

Received: 28.06.2019 / Accepted: 28.06.2019

DOI:

Philosophical Interview

(Prof. Dr. Ahmet İnam, 72 yaşında, Türkiye'nin en çok tanınan, duayen felsefecilerinden biridir. ODTÜ Elektrik Mühendisliğini bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden doktorasını alan İnam, 2014 yılında yaş haddinden emekli olmasına rağmen, 1980 yılında girdiği ODTÜ Felsefe Bölümünde, aralıksız bir şekilde 39 yıldır felsefe dersleri vermektedir. 4 yıllık bir ara hariç, aynı bölümün 27 yıl boyunca bölüm başkanlığını da yapan hocamız; binlerce öğrenci yetiştirmiş, yüzlerce felsefe hocası üzerinde derin bir entelektüel etki bırakmış, örnek kişiliğiyle hoca ve öğrencilerin "sahici" bir felsefi tavır kazanmalarında ilham kaynağı olmuştur. İngilizce bilmesinin yanında Almanca, Fransızca, Latince ve Eski Yunanca metinlere de nüfuz edebilen Hocamızla, 20.06.2019 tarihinde ODTÜ Felsefe Bölümündeki odasında buluştuk. İnsana huzur veren içten tavırlarla bizi ağırlayan hocamızla; bu topraklarda

† **Date:** 20.06.2019. **Place:** Çankaya-Ankara, TURKEY. **Interview Type:** Face to Face Interview.

* **Interviewer Info:** Assoc. Prof. – Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: hilmid@metu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7351-6206>

** **Interviewer Info:** Assoc. Prof. – Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: pd.muratarici@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8697-8186>

To Cite This Interview: Demir, M. H. ve Arıcı, M. (2019). "Prof. Dr. Ahmet İnam'la Söyleşi: İnsanı Tanımak için Yapay Zeka: Sahici İnsan ve Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe." *MetaZihin*, 2(1): 137-158.

yetişen bir felsefeci olarak kendisini nasıl tanımladığından yapay zekâ çalışmalarının insan hakkında bize ne öğretebileceğine, bir yaşam tarzı olarak felsefecilikten teknolojiyi nasıl yorumlamamız gerektiğine kadar geniş bir yelpazede sohbet etme imkânı bulduk.)

Anahtar Kelimeler: yapay zekâ, insanı tanımak, sahici insan, bir yaşam tarzı olarak felsefe, yerellik-evrensellik.

Mehmet Hilmi Demir: Sayın Hocam, öncelikle bu röportaj talebimizi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederiz.

Ahmet İnam: Ne demek, ben teşekkür ederim. Ayrıca bu benim için bir imkân.



Mehmet Hilmi Demir: Dergimiz, *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*. Murat Arıcı hocamızın başkanlığında ve kuruculuğunda oluşturulmuş, editörlüğünü Pakize Arıkan Sandıkçioğlu hocamızın ve benim yaptığım bir dergi. Felsefe bölümünden Can Çöteli arkadaşımız da bizlere kayıt için destek olacak. Sizi biraz tanıyarak başlamak istiyoruz. Biz gerçi sizi tanıyoruz ama biraz da dergimizin okuyucuları için bunu istiyoruz. Kısacası kimsiniz hocam?

Ahmet İnam: Evet, bu zor bir soru. Bunu kendime hala soruyorum. Yetmiş yaşımı geçmeme rağmen bu soruya hala tam bir cevabım yok...

Murat Arıcı: Hocam, izninizle burada bir açıklama yapmak istiyorum. Akademik yazım dili ile sınırlanmadığı için bazen okuyucu söyleşilerden çok daha fazla şey öğrenebiliyor ve tavır kapabiliyor. Biz bunu çok önemseydiğimiz için derginin her sayısında mutlaka bir söyleşiye yer vermek istiyoruz. Sizinle söyleşi yapma isteğimiz de bu yüzden. İnanıyorum ki

okuyucularımızın sizin gibi öncü kişiliklerden hem söylem hem de tavır ve duruş anlamında öğreneceği çok şey var.

Ahmet İnam: Bence o kuru, bilimsel ve akademik yazıların yanında söyleşi fikri gayet iyi bir fikir. İyi bir şey yapıyorsunuz. Ben kimim sorusuna dönecek olursam, bir defa Sandıklılı olduğumu söylemeliyim. Bu benim için önemli. Çünkü insan olmanın yerellikten başlayan bir süreç olduğunu düşünüyorum. Aslında Sandıklılı olmak bende çok büyük bir etkiye sahip olmamıştır; ama bunu bir sembol olarak kullanıyorum. Büyük ölçüde o yaşadığım atmosferin etkisinde kaldım ama onun dışında çok dindar bir çevrede yetişmeme rağmen ben dindar birisi değilim. Fakat kim olduğumu anlamamda bir Anadolu kentinden çıkıyor olmamın çok önemli olduğunu düşünüyorum; çünkü düşünen ve hayatı anlamaya çalışan bir insanın hem coğrafyayla hem tarihle hem de kullandığı anadiliyle bağlantısının çok derin olduğunu düşünüyorum. Sanki bunlar yokmuş da bir dünya vatandaşımız gibi davranmanın çok yanlış olduğunu düşünüyorum. Şu açıdan yanlış diyorum: İnsanın kendi sahip olduğu olanaklarını gerçekleştirme fark etmesi gereken şey, kendini ifade etmeye başladığı anadilin, beraber büyümeye başladığı coğrafyanın ve düşünmeye başladığı tarihin çok derinlemesine etkili olduğudur. Bunu bir kalemde silmenin, kişiye entelektüel olmak, “evrensel” olmak gibi özellikler kazandırdığını düşünen arkadaşlarla uzun yıllar birlikte oldum. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum, çünkü bu, bizi besleyen pınarın farkına varmamak anlamına gelir. Yani ister matematikçi ister fizikçi ister mühendis veya hekim olalım, bizi besleyen pınar tarihimizden, günümüzden ve içinde bulunduğumuz coğrafyadan geliyor. Dolayısıyla bizim bu dünyaya takdim edeceğimiz şey, buralardan beslenerek gelir veya gelebilir diye düşünenlerdenim. Bunu tabii çok uzun yıllar birçok çileler, hayal kırıklıkları, sıkıntılar yaşayan biri olarak söylüyorum. Bu bir yerden okunarak elde edilmiş bir şey değil. Bu yaşanarak elde edilmiş bir şey. Çünkü benim için yaşam ve yaşamanın kendisi, yani belki de felsefede “yaşantı” diye anılan kavramın, tamamen beni yapan temel bir kavram olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu dünyaya eğer bir şey sunabileceksek bu bizim yaşantı pınarımızdan gelir. Bu yaşantı pınarının sadece bir kısmı öğrendiğimiz enformasyondan ya da eğitimden oluşur. Ama onu kendi yaşantı alanımızda, “bizim veya bize ait” kılmamızın önemli olduğunu düşünüyorum. Yalnız bu çok kolay bir iş değil çünkü burada çok büyük tehlikeler var. En büyük tehlike içinde doğduğumuz yerelliğin kapanına kısılmak, tuzağına düşmek, kafesinde hapsolmaktır. Bu çok tehlikelidir.

Murat Arıcı: *Sözünüzü kesiyorum hocam, entelektüel çevrelerde “evrensellik” de yüksek bir değer olarak kullanılıyor. Yani yerellikten kurtulamayan düşünce, kuram ve kişiler bir bakıma yadırganıyor. Sadece belli bir coğrafyaya özgü olmakla, dolayısıyla etkinliğinin çok sınırlı olmasıyla itham ediliyor. Siz bu duruma nasıl bakıyorsunuz?*

Ahmet İnam: Evrenselliğin görülemeyen ve anlaşılamayan tarafı bence şu: Evrensellik aslında bize dikte ediliyor, yaşadığımız neo-liberal veya emperyalist sistem bunu bize zorla dayatıyor ve çoğu zaman bunun farkında olmadığımız bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu tabii çok basmakalıp bir laf gibi görünüyor. Benim gibi 68 kuşağı deneni, ODTÜ’de okumuş, hızlı, o dönemde stadyuma “DEVİRİM” yazısını yazan gruplar ile beraber yaşamış, polisten dayak yemiş, mahkemelere düşmüş, sabah uyanınca “ya dünyayı kurtaramadık ama yarın inşallah kurtaracağız!” diye umutlarla beslenen bir insanın sonunda “Ben Sandıklılıyım” demesinde yaşanan acılar ve hayal kırıklıkları var. Çünkü siz kendi yerelliğinizin farkına varmadan evrensel olmak istiyorsanız, bir Arşimet noktası (bu Hannah Arendt’in kullandığı bir deyimdir) keşfetmeli ve oradan “kâinat nasıl çalışıyor ve hayatın anlamı nedir” sorularına cevap bulmaya çalışmalısınız. Maalesef böyle bir nokta yok. Böyle bir noktanın varlığını uydurabilirsiniz elbette. Dolayısıyla benim bu hayata bir katkı olacaksa benim kendi yaşantılarımdan devşirdiğim düşüncelerden ve o düşünceleri ifade biçiminden olacaktır. Diyebilirsiniz ki “Sen zaten bir sosyo-ekonomik ve kültürel çemberin içindesin, dolayısıyla senin bireysel yaşantılarından devşirebileceğin bir şeyler olamaz. Bu içinde yaşadığın genel kültürün sana dayattığı şeylerdir, yani sana özgü olan bir şey olamaz.” Elbette bu da bir yaklaşımdır. Tamamen bana özgü demek istemiyorum ama bütün içtenliğimle gerçeklik deneni şöyle nasıl karşılaşmışsam, nelere maruz kalmışsam, bunu yaşayıp anlatabilmenin değişik yolları var. Felsefe kesinlikle bunlardan biridir.

Benim kim olduğumu sorduğunuz için söylüyorum; ben felsefeden önce edebiyatla uğraşan birisiyim. Belki bazıları bunu bilmez: Ben şiirle başladım ve hala şiir yazan birisiyim, bu bir. İkincisi, ben yirmi yaşımıdayken “çözümleyici edebiyat eleştirisi” adlı bir edebiyat teorisi oluşturdum ve bu yayımlandı. Bir edebiyat-bilim tutkum vardı. Bu edebiyatçıların palavralarını önleyecek bir edebiyat-bilim yaklaşımıydı. Hala akademisyenlerin bir kısmında vardır bu, belki aşağılık duygusundan kaynaklıdır. Yani filoloji ile uğraşanlar “biz de bilimsel şeyler yapıyoruz arkadaş!” der. Bu tavır beni şimdi güldürüyor. Tabii bu bilimsellik lafını edenlere artık kahkaha atamıyorum ama bende bir tebessüm her zaman oluşturur. Dolayısıyla ben oradan beslenen ve daha sonra felsefeye geçen birisiyim, yaşantı kaynaklı dediğim şey budur.

Yani bana göre sahicilik düşüncesi çok önemli. Küçük yaştan beri öğretmenlerimin, anamın, babamın, çevremın, arkadaşlarımdan bir türlü içten olamadıkları ve hep hesap yaparak hayata karşı tutum geliştirdikleri fikri bende bir takıntı olmuştur. İnsanları severim ama “yedek, içtik, gülüştük; ama acaba bunun altında bir şey mi var” şüphesini hep taşıdım. Bütün sevdiğim insanlara karşı böyle bir içtenlik sorgulamasını yapmışımdır. Bu içtenlik sorgulamasının en dürüst şekilde yapıldığı yerlerden birinin felsefe olduğunu düşünüyorum. Ama felsefe teknik bir hale gelmeye başladığı zaman,

tamamen yaşantıdan kopuyor ve bir iş haline geliyor; yani “yapılacak bir iş var ve çözülecek bir problem var, beni karıştırma” tavrına bürünüyor. Benim hiç öğretmenim olmadı. Dışardan felsefeye gelmiş ve doğrudan doktora yapmış biri olarak söylüyorum bunları. Ben yüksek lisans da yapmadım. Lisansta elektrik bölümü okurken aldığım birkaç tane felsefe dersi var. Onun dışında ders de almadım. Yani tamamen otodidakt (kendi kendine öğrenen) bir insanım bu konuda. Teo Grünberg’in mantık derslerine girmiştım ama onun ötesinde öğrendiklerim tamamen kendi çabamdır. Tabi mantığın beni bir düşünce ve zihin sarhoşluğuna ittiğini söyleyebilirim. Büyük bir coşku ile “mantıktan kuş çıkar mı” sorusunu düşünmüştüm.

Mehmet Hilmi Demir: *Çıkmıyor galiba hocam.* [Topluca gülüyoruz.]

Ahmet İnam: Her şeyden kuş çıkar; tabi bu sizin ne kadar iyi bir illüzyonist olduğunuzla alakalıdır. Başkalarının bende savrulmalar olarak gördüğü durum bu aslında. İlkokulu bitirdim. Asker olacağım diye tutturdum. Askeri okula gittim. Zaman içinde “bir asker olacağım, belimde kılıç olacak, ince ve uzun boylu biri olup güzel kızlarla baloda dans edeceğim” diye düşünen biriyken askerliğin bana uymadığını düşünüp lise birinci sınıftan ayrıldım. Haydarpaşa Lisesi’ne geçip bu sefer “psikiyatrist olmam lazım, insanların neden içten olamadıklarına ve neden tuhaf çelişkiler yaşadıklarına dair çözümler yapmam lazım” diye düşünmeye başladım. Çünkü insanı anlamının yolu hasta insanları tanımaktır. Onun için tıp fakültesi sınavını kazandım ama bir türlü kendi bilgimi geliştirmek için okumam gereken İngilizce kitapları okuyamıyordum. Halbuki İngilizce notlarım epeyi de yüksekti. O kadar üzülüm ki babama bu kitapları bir türlü okuyamadığımı söyledim ve üniversitede İngilizce eğitim veren bir yere gitmek istediğimi söyledim. Babam oraların paralı yerler olduğunu ve beni okutamayacağını söyledi. O zamanlar bir akrabamız duymuş, meclisin oralarda İngilizce eğitim veren bir okul varmış (ODTÜ!) ama tıp fakültesi yokmuş; mühendisliği varmış. Ben “bir İngilizce öğreneyim de... mühendislik de olsun, fark etmez” deyip İngilizceyi öğrenmek için mühendisliğe girdim. Çünkü zaten İngilizceyi de insan ruhunun derinliklerini okumak için istemiştım.

Mühendislik eğitimi, başlarda, birinci sınıfta, iyiydi. Fakat mesela türev öğretiyorlar ama türevin ne olduğunu kavramsal açıdan bir türlü anlatmıyorlar. “İntegral” diyorlar ama bunun özü nedir ortada yok... Fizikte birtakım problemler soruluyor ama alta yatan teori nedir, bu sorgulanmıyor. Sınıflar ilerledikçe ben son derece rahatsız olmaya başladım. Yani elbette iyi ve güzel bir eğitim; insanın palavracı yanlarını buduyor. Mesela mantığı onun için sevdim. Mantık okumasaydım çok daha kötü bir palavracı olurdu. Şimdi de palavracıyım ama o zaman daha kötü bir palavracı olurdu. [Gülüyoruz.] Sonra mühendisliği bitirince nasıl felsefe okuyabileceğimi düşünmeye başladım. Ama o zaman burada, ODTÜ’de, felsefe programı açılmadı. Halbuki Teo Bey

ve Cemal Yıldırım benim burada devam edebilmemi çok istemişti. İstanbul Üniversitesinde felsefe doktorasına başlamak durumunda kaldım ve beni orada sadece bir mühendis olarak Takiyettin Mengüşoğlu kabul etti. O zamanlar dışarıdan birinin felsefeye gelmesi çok alışıldık bir şey değildi. Başladığım zaman, Takiyettin Hoca bana “ne çalışacaksın” diye sordu. Ben de “bilim felsefesi” yanıtını verdim. “Bilim felsefesi diye bir felsefe yoktur” dedi. “Hocam” dedim “nasıl yoktur, işte bir sürü kitapları var, Amerika’da bu alanda dersler var” dedim. “Onların hepsi yanlış, bırak bunları. Başka ne yapabilirsin” dedi. Benim de aklıma Wittgenstein geldi. “Wittgenstein’i ben biliyorum” dedi ve *Tractacus*’un sonlarındaki “nerede konuşamıyorsan orada sus” lafının Almancasını söyledi. “Sen onu yaz, Wittgenstein’i çok bilmiyorum ama Almanya’da bilen bir arkadaşım var. Senin tezini göndeririz, o kontrol eder” dedi. Benim herhalde Almanca yazacağımı düşünüyordu. Çok matrak şeyler yaşadım. O matrak şeylerin bir kısmını, bir arkadaşımın 2012’de yazdığı *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır* adlı kitapta anlattım. O kitap benim hayatımı ve diğer bazı trajikomik hikayeleri anlatır.

Konuya dönersek eğer, orada Wittgenstein ile başladım felsefeye ama bir süre sonra duvara tosladığımı hissettim. Hocama Wittgenstein’in, argo deyimle, beni kesmediğini, yanına bir de Husserl’i dahil etmek istediğimi söyledim. Şaşırıldı. Ama kabul etti. Tuhaf bir tez yazmış oldum. Düzensiz, darmadağın... Ve reddedildi. “Bu arkadaşın birtakım sezgileri var. Wittgenstein ve Husserl’i yan yana getirmiş fakat tez iyi yönetilmemiş” dediler. Takiyettin Bey de o sıralarda yaş haddinden dolayı emekli olmak durumundaydı. Benim tezim reddedildiği zaman Takiyettin Bey emekliye ayrıldı. Ben ortada kalmıştım. Birisinin bana sahip çıkması gerekiyordu. Hocalar da her nedense pek yanaşmıyordu. Nermin Bey’e [Nermin Uygur] gittim daha sonra. Nermin Bey dedi ki: “Bu Wittgenstein kısımlarını at, Husserl üzerine yoğunlaş.” Sonra benim Husserl ile ilgili bilgilerimi haklı olarak sorguladı. Ben de garip bir şekilde, belki de cahilliğin verdiği toylukla, “ben bilirim” dedim. Aşırı kendine güvenen, biraz da sanıyorum kasıntı biriydim. Biraz da öyle olmak lazım aslında, çünkü öbür türlü silip atabilirler sizi. Direnmeniz lazım. O açıdan belki, o direnme gücüyle önüme bu şekilde konan engelleri aşım Husserl’deki mantık çalışmalarını okuyup kendi kendime bir tez yazdım. Ve maalesef benim için hiçbir kılavuz da yoktu ortada. Nermin Bey, Husserl’in *Mantık Araştırmaları*’nı okumamış bulunmaktaydı. Yol göstermeye çalıştı gerçi ama orada da hocayla anlaşamadım. Ben mantığın neler verebileceğini ve çerçevesinin ne olabileceğini düşünüyordum. ODTÜ’ye bizzat Teo Grünberg’in davetiyle geldiğimde uzun yıllar mantık dersi verdim. Bu benim için iyi bir şeydi. Mantık, yaşadıklarımı felsefece yorumlarken haddimi bilmemi ve belki de daha ince düşünmemi sağladı. Gerçi bunları başardığımı söyleyemem ama mantık her zaman felsefi yürüyüşümde önemli bir yoldaşım olmuştur. Mantığı, tabii çok teknik yanıyla da uğraşmama rağmen, giderek belki eski Yunan’ın *logos*’u olarak anlama eğilimim de var.

Mehmet Hilmi Demir: Hocam, çok da haddimi aşmayarak bu aşamada şunu sormak istiyorum: Gerek Wittgenstein gerek Husserl çok teknik arka planları olan filozoflar. Wittgenstein mühendis, Husserl matematikçi. Bu ikilinin mantık üzerine yaptıkları çalışmalar 1910-1930 yılları arasındaki dönemde öne çıkan çalışmalar arasında. Bu isimlerin çalışmaları ve o dönemde ortaya konulan mantıksal sistemler neredeyse teknolojinin temeli oldu. Bilgisayar, yapay zekâ ve diğer dijital platformlarda bu mantıksal sistemler kullanıldı ve halen kullanılıyor. O dönemlerden başlayan bir dijitalleşme ve yapay zekâyâ doğru bir gidişat mevcut. Bugün de oldukça revaçta konular bunlar. Sizin teknoloji felsefesi ile ilgili dersler verdiğinizi de biliyorum. Belki bu konuda da bizimle ve okuyucularla fikirlerinizi paylaşmak istersiniz.



Ahmet İnam: Felsefeyi, Teo Grünberg'in anladığı şekilde düşüncemizin *presupposition*'larını, yani öndayanaklarını tespit etme etkinliği olarak görebilirdim. "Bilimdeki veya kültürdeki birtakım düşünce ürünlerinin mantıksal yapısı nedir, ne gibi farkına varılmamış öndayanaklardan yola çıkarak ne gibi mantıksal

bağlar kurarak ilerliyor" diye düşünebilirdim. "Felsefe böyle bir etkinliktir. Bu yapıyı bulma işidir. Bilimin nasıl başarılı olduğunu bulmaktır" diye düşünebilirdim. Bu soruları tabi sorardım ve halen kendime soruyorum. Geldiğim felsefi nokta yaşantı odaklı olduğu için, felsefi düşünceyi algoritmaya bağlama çabasını, o yaşantı zenginliğini görmezden geldiği için ve beni içinden çıkılmaz sorularla karşı karşıya getirdiği için tasvip edemedim. Dolayısıyla kaybettiğimiz nedir, bunu sorardım.

Mesela Erdinç Hoca [Erdinç Sayan] şöyle düşünürdü: Hayatın bir mantığı var, biz onun farkına varmalıyız. Hempel'lerin geliştirdiği bir açıklama modeli vardır: Açıklama nasıl yapılır? Bilimde kuramlar nasıl oluşturulur? Bilimsel düşünmenin mantığı nedir? Bu sorular önemlidir. Hayattaki seçimlerimiz ve kararlarımız Erdinç Hoca'nın bahsettiği bu mantığı anlamakla yapılıyor. Eğer biz Hempel'in bahsettiği gibi bilimsel düşünmenin mantığını bilirsek, o zaman bizi sağlıklı ve demokratik bir dünya düzeni bekliyor olacak. Ben hatırlıyorum 68 olaylarında kavga, dövüş ve boykotlar yapılırken Cemal Yıldırım Hoca bana hep şunları demişti: "Ahmet, bu devrimci denen insanlar var ya... Sen de belki onlara katılmak istiyorsun ama bunlar mantık bilseler böyle yapmazlar!" Çünkü mantık insanların bu kadar duygusal davranmalarını önleyen,

daha soğukkanlı, daha rasyonel ve daha bilimsel davranmalarına yol açan bir imkândır. Onun için herkese mantık öğretmek lazım. Bu tabi “ahlaklı olmak için herkese ana okulundan itibaren ahlak dersi verilmeli” düşüncesine benziyor. Sonunda mantıkta çok ileri gitmiş hocalarımın irrasyonel davranışlarını gördükten sonra dedim ki “mantık insanı rasyonel yapsaydı bu değerli mantıkçı hocalarımızın da davranışları rasyonel olurdu.”

Elbette mantığın ve algoritmaların sağladığı birtakım teknolojik imkânlar var. Bunlardan istifade etmek gerekir. Ama işi tamamen mantıkla çözeceğimizi sanmak bir *reductio*'dur [indirgemedir]. Çünkü bilim bir “nokta-i nazardır,” yani İngilizcesiyle “point of view”dur.” Bu benim lisans öğrencisiyken bir fizik kitabının girişinde okuduğum bir cümledir: “Science is a point of view.” Şimdi bu ne demek ama değil mi? Hani bilim her şeydi! Bilimin dışında hayatı bir anlama yolu mu var? Mesela Erdiç Hoca hala öyle mi düşünüyor bilmiyorum, şöyle bir yaklaşımı vardı: Bizim şimdi sanat dediğimiz, edebiyat dediğimiz şeylerin hepsine dair son sözü bilim söyleyecektir. İşte bu noktada ben diyorum ki bilimin ve mantığın algoritmalarla sağlayabileceği, bize verebileceği, dolayısıyla teknolojilere uygulayabileceği yanları vardır. Ama bilim ve mantık, her şeyi veremez. İnsana ve hayata dair bize her şeyi açıklayamaz. Yani ortada bir “artık” vardır. Bir “fazla,” bir “daha” vardır. Bir “noch nicht,” yani “not yet” [henüz değil] vardır. Ve bence bu tüketilemez bir şey. Bu işin algoritmasını bulsak bile yapamadığımız bir şeyler mutlaka kalacaktır. Ama bu güzel bir şeydir, çünkü yaptıkça yapamadıklarımızı göreceğiz. Bu bana büyük bir heyecan veriyor. Bu bakımdan yapay zekâ çalışmalarını destekliyorum. “Teknoloji yanlıştır, insan ruhunu öldürüyor” gibi tavırlar çok kötü tavırlardır. Çünkü teknoloji bana insanı anlatan, insanın anlaşılması gereken yanlarını ortaya koyan bir şey gibi görünüyor. Teknoloji “demek ki insan denen varlık cep telefonu gibi bir şey de yapabiliyormuş; demek ki böyle bir haberleşme imkânı da varmış; demek ki varlığımızın başka olanakları varmış; elektrik diye bir şey varmış; demek ki yapay zekâ diye, katı-hal fiziği diye şeyler varmış” dememizi sağlar. Bunlar müthiş imkânlar. Teknoloji o açıdan kendi yolundan gitmeli ve bu imkânları araştırmalı, ama *reductio* [indirgeme] tavrından kaçınmalıdır. Yani “insan bütünüyle şudur; insanın tam anlamıyla bir simülasyonu yapılabilir” gibi söylemlerden kaçınmalıdır.

Robotlar güzel şeylerdir mesela. Robotları görünce “aaa, bizim de böyle taraflarımız varmış” diye içimden geçiriyorum ve insanı tanımada bir açılım yaratıyor diye düşünüyorum. Şu açıdan söylüyorum: Bu yapay zekâ araştırmaları ve zihin felsefesi elbette kendi alanlarında ilerlemeliler. Ama ben zihin felsefesi çalışırken gördüm ki zihin felsefesi büyük ölçüde bilim odaklı ve bilim kaygısıyla yoluna devam ediyor. Zihin felsefesi, “benim zihnimde ne var” sorusuna verilebilecek cevapları kendisinde taşıması açısından yararlıdır. Ama ben “benim *canımda* ne var” gibi bir soruyla yola

çıkıyorum. Yani insanı zihne indirgeyen şey, bu Amerikan kültürünün kendi içinde geliştirdiği bir şey. Bu bize “felsefe budur” diye anlatılıyor. Halbuki onlar, bu indirgemeci sonuçlara kendi yerellikleri içindeki dinamiklerle ulaşmıştır. Bakın psikoloji ve sosyoloji, bu bahsini ettiğimiz insanların kendi hayatlarındaki sorulara yanıt aramak için geliştirdikleri araştırmalardan oluşur. Bütün bunlar kendi yerellikleri içinden çıkmıştır ama diğer yerelliklere de hitap edebilen bir ortaklık da taşır. Burada “evrensel” lafını kullanmaktan kaçınıyorum. Ama felsefenin matematik gibi bir şey olduğunu zannetmek yanılgıdır, çünkü bu yalnızca bu insanların hayatından devşirilmiş bir yaklaşımdır. Mesela işletme alanı da öyle. İşletme konusunda şu an tezler yazılıyor. İşletme, Amerikalı birilerinin kendi ülkelerinde ticari, ekonomik alanda birtakım yaşadığı sıkıntılar üzerine geliştirdiği teorilerden ibarettir. Bizimkiler de onu bir bilimsel teori diye, sanki başka türlü bir yol olamayacakmış gibi, benimsemişlerdir. Yani bu adamlar bunu aslında kendi hayatlarından beslenip oluşturmuşlar. Sosyal bilimler o bakımdan sorunludur.

Almancadaki “Geist” kavramı benim demeye çalıştığım şeye daha yakın bir şey. Dolayısıyla oradaki *geist* hayatın kendisi ve yaşadığımız kültürden geliyor. *Geist*'i Türkçeye “tin” diye çeviriyorlar ama ben daha Türkçe olsun diye “tın” diyorum. İşte *Geist* o tından gelen tından beslenmiştir. Batılılar, teknolojik olarak çok güçlü olduklarından dolayı onların kendini anlamak için geliştirdiği teorileri biz tüm toplumlar için geçerli bilimsel ve akademik çalışmalar olarak anlıyoruz. Şimdi, teoriler o kadar hızla geliyor ve üzerimize bindiriliyor ki o kamburdan, o ağır yükten, o hamallıktan kurtulup “yahu bir dakika, bizim hayatımızın kendine özgü yanını anlayabilecek bir işletme teorisi, bir sosyal psikoloji, bir antropoloji, bir felsefi yorumlama ve insan anlayışı kurma imkânımız yok mudur” diye soramıyoruz bile. İşte bu bir general sorusudur. Biz kendimizi general sanıp bir er gibi çalışıyoruz. Dolayısıyla terfi sistemleri ve YÖK de bu döngüden kurtulamamaktadır. Yani düşündüğümüz ve üretip yazdığımız şeyler, buralı olmalı. Çünkü buralı değilsen hiçbir yerlisin. Bunu bir hamaset olarak algılamamalı bu arada. Bu söylediğimin bir tehlikesi ve beni çok rahatsız eden yanı bunun bir hamaset olarak algılanması olur. Ben “bizim kültürümüz” deyince çok dar bir şey anlamıyorum. Ben Anadolu'yu anlıyorum. Bu Anadolu'nun binlerce yıllık bir kültürü var; Göbeklitepe'leri var. Bizim çok hızlı düşünce anlatıları geliştirmeye ihtiyacımız var. Ama uyuyoruz, arkadaşlar. Tamam, çalışın Batının bize gösterdiği şeye. Elbette ondan besleneceğiz. Ama buralı olmak farklı işte. Gece yattığımız zaman Amerikalı falan değilsiniz. “Ben dünyalıyım” diyorsanız hiçbir yerlisiniz, yani dünyaya ait değilsiniz. Yani muallaktasınız diye düşünüyorum.

Murat Arıcı: *Hocam, doğru anlamış mıyım diye kısaca özetleyerek sizden onay almak istiyorum. Şimdi, insan dediğimiz şeyin muhteşem ve devasa zenginlikte bir iç dünya yaşantısı var. Öte taraftan insan doğasının sağlam bir mantıksal yönü de var. Bu mantıksal yönün sözünü*

ettiğimiz muhteşem zenginlikteki iç dünyanın bazı taşkın yönlerini dizginlediğini söylediniz. Anladığım kadarıyla bir anlamda ortayı buldunuz. Yani meseleyi yine yapay zekâ konusuna getirmek istiyorum: İnsan doğasını anlamada indirgemeci bir yaklaşıma tümüyle karşı görünüyorsunuz. Şahsım adına ben de aynı kanaatteyim. Yani insanı tamamen o mantıksal ve robotik yöne indirgeyip bu anlayışla üretilen yapay zekâyı insanla eş değer tutan anlayışa karşıyım.

Ahmet İnam: İşte, dediğim gibi, *surplus* var. Yani “fazla bir şey” var insanda.

Murat Arıcı: *Tam da hocam, bu noktada toparlayıp sormak istediğim şey şu: İnsanın mantıksal ve rasyonel yönünü olduğu kadar o devasa zengin iç dünyasını da kuşatan ve yansıtan bir yapay zekâyı mümkün görür müsünüz? En azından gelecekte insan bilincine tümüyle eşdeğer bir yapay zekâ üretilebilir mi?*

Ahmet İnam: Bence zaten yapılmaya çalışılıyor. Benim bildiğim kadarıyla Budizm’le ve diğer şeylerle bağlantılar kurulmaya çalışılıyor. Bence denenip görülmeli. O zaman oluşturulacak programların ve algoritmaların daha zengin olacağını düşünüyorum. Bunu dile getirirken aklıma hep Quine [Willard Van Orman Quine] geliyor: Mantık yaşantılardan, yeni deneyimlerden besleniyor. Yeni *experience*’larımız [deneyimlerimiz], yeni mantık sistemleri kurmamıza yol açacak. Dolayısıyla insanı tanıdıkça daha farklı ve fark edemediğimiz başka alanlarda da farklı mantık çalışmaları olabileceğini göz önünde bulundurmalıyız. O açıdan mantık *experience*’a, yani yeni öğrenilecek olana kapalı değildir. Yapay zekâ çalışmalarının disiplinlerarası bir çalışma alanı olduğunu da görmeye başladık. Mesela bir edebiyatçının bir romanından veya bir şiirinden öğrenerek şiir yazabilen yapay zekâ üzerine çalışılabilir. Bakalım böyle şeyler yapabilecek miyiz? Hatta ben size şunu söyleyebilirim: Bugün bizim Türk edebiyatında yapay zekâ kafasıyla şiir yazan insanlar vardır: “Şuraya bir hüznün, arkasından da bir kuş koyarsak, hüznün kuşu, üff be!” Belki gerçekten insan zihninde alttan alta bilgisayar programı benzeri bir program vardır, onu bilemem. Yani Chomsky gibi düşünürsek belki de bir program vardır. Ama ne olduğunu bilemem; *terra incognita* [henüz keşfedilmemiş yer]. Yapay zekâ üzerine çalışan arkadaşların şimdilerde bir resmi hareket ettirebildiğini ve konuşturabildiğini görüyoruz. Daha yapılabilecek çok şey de vardır, eminim. Turing testinden başarıyla çıkmış örneklerin olduğunu da görüyoruz. Ama Turing testinden başarıyla çıkmak da *temporal* [zamana bağımlı, geçici] bir şeydir. O an çıkmıştır ama başka bir zaman teste yeniden sokarsan belki bu sefer testte başarısız olabilir.

Murat Arıcı: *Bir de imitasyon problemi var. Yani yapay zekâ belki başarılı bir şekilde insan bilincini imite edebilir [taklit edebilir] ama “bu imitasyon gerçekten de insan bilincine eşdeğer midir” sorusu var.*

Ahmet İnam: Elbette oradaki qualia problemidir. Bu meselelere girdiğimizde, insanı diyelim ki üzülen ve ağlayan bir robot gibi düşünelim. Bunlar mümkün olabilir; olamaz demek istemiyorum, çünkü bu olasılığı reddetmenin değişik zorlukları var. Mümkün olamaz deyip eleştirenler, insan dediğimiz varlığın binlerce yıllık, milyonlarca yıllık bir evrimsel sürece maruz kalmış, çok zengin bir yaşantıya sahip bir organizma olduğunu söylüyorlar. Bunların hepsinin bir algoritmaya sıkıştırılabilesinin çok olanaklı gözükmediği kanaatindedir. Karşı taraf ise satrançta veya GO oyununda eskiden bu kadar başarılı olamayan yapay zekânın, insana ait bu bilişsel yetileri yavaş yavaş kazandığını ve bu başarının daha fazla gelişim vaat eden bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorlar. Burada iki şey söyleyebilirim. Birincisi, *reductio* [indirgeme] yanlılarının çabalarının sürmesi gerektiği. Zaten onlar sürdürecekler. Ama bu alanda çalışanlara, belki bu alana dair eğitim verilirken insanda hep bir “fazla şeyin” olduğunu ve bu fazla şeyin hep kalacağını söylemek lazım. Yani insanın ve onun hayatının simülasyonunu yapmak demek, hayatı “tamamen” tüketebilme imkânına sahip olabilmek demek olmamalı. Bir tavır değişikliğine gidilmeli. Bu konuda eğitim veren insanların “evet biz bunu yaptık ve bundan sonra da şiir yazan, beste yapan, insan ne yapıyorsa onu yapan makineler, robotlar oluşacak” tavrından sakınmaları gerekir. Bu konudaki gaflet ne biliyor musunuz? “İnsan ne yapıyorsa” lafı. Bir dakika... Bunu önceden bilemezsiniz ki! Yani, “insan ne yapıyorsa” dediğiniz zaman insanı sınırlandırıyor musunuz. Eski Yunanlılar buna *dynamis* diyorlardı. *Dynamis*'i biliyor musunuz ki? Yani insanın imkânlarının farkında mısınız? Çünkü sen sadece *energeia* görüyorsun. Ama kuvve olarak [potansiyel olarak] insanın yapabileceklerini biliyor musunuz? İşte ikinci olarak söylediğim şey şu: Bu yapay zekâ çalışmaları ile müthiş bir imkân ortaya çıkıyor, yani insanı tanıma imkânı ortaya çıkıyor. Bu çok kıymetli bir şey. Yapay zekâyla artık bilimin ve teknolojinin ulaşabileceği yeni alanları görüyoruz. Dolayısıyla bu da şu demek: Artık hayat ve varlık hakkındaki eski konuşmalar o alanda olmamak durumunda, ya da değişmek zorunda. Çünkü yeni alanlarda söylenen yeni şeyler var. Bu açıdan, ben yapay zekânın gerçekleştirdiği şeyler, metafizik yorumlarımızı etkilemez demiyorum. Tam aksine mesela, diyelim ki bu cep telefonları veya internet olmadan önce, insan hakkındaki yorumlarımız, iletişim kuramları ve iletişim felsefesi daha farklıydı; şimdi ise daha farklı. Dolayısıyla yapay zekâ, felsefeye ve insan yorumlarına yeni yaklaşımlar ve yeni ufuklar açıyor. Bu müthiş bir şey.

Murat Arıcı: İnsanın doğasını da daha zengin ve kuşatıcı bir şekilde anlamamızı sağlıyor, diyorsunuz.

Ahmet İnam: Kesinlikle. “Demek ki böyle bir şey de var” diyorsunuz. Dolayısıyla bence metafiziği ortadan kaldıran değil, metafiziği zenginleştiren ve besleyen bir şey yapay zekâ. Dolayısıyla *reductio* [indirgeme] yanlılarının içinde buldukları yanılgıların bu anlamda bir faydası var. Bu sadece yapay zekâyla ilgili değil, gen teknolojisi, nöro-

biyoloji, hormonlarımızın yapısı ve bedendeki kimyanın anlaşılması... Bütün bunlar bize insan denen varlığın bitimsizliğini ve hep bir “fazla oluşunu” gösteriyor. Çünkü insan bildiğinden hep fazla bir varlıktır. Bu düşüncem bir *presupposition* [öndeyanak] tabi. Yani yapay zekâyla kendini bilmeye çalışmak. Yapay zekâ bir ürün ortaya koyuyor ve biz bu ürünlere bakarak yapay zekânın insana kendini ve hayatı tanıma imkânı da sunduğunu görüyoruz. Dolayısıyla yapay zekâ yazacağımız felsefi hikayelerin, anlatıların, daha zengin, daha ufku geniş olmasını sağlıyor. Bu yüzden dünyayı bir meyhaneye kabul edersek, bu alanda çalışanların masasına bir meyve tabağı göndermeliyiz. Ben onların masasında değilim, ben onların masasından gelenlerin bana açabileceği ufuk üzerinde düşünmek istiyorum. Tabi meyhanede tek bir masamız olduğunu düşünmüyorum. Öbür masalara laf atmaya çalışıyorum. Bazıları dinlemiyor. Bazıları da orada meyhaneye gelmiş ama içki içmiyor. Dertleri şerbet. Yani meyhaneye deyince muhakkak kötü, alkol içilen bir yeri kastetmiyorum. Hiçbir şey içmeyip de kendi düşünce ve duygularından, insan-insana ilişkilerden mest olanlar da vardır. Belki meyhaneye değil de “mesthane” gibi bir laf kullanmak lazım.

Mehmet Hilmi Demir: *Hocam bu “general sorusu” ve “bize ait yeni düşünce anlatıları” konusuna dönmek istiyorum...*

Ahmet İnam: Ben kendimi, orduda vaktiyle onbaşılık yapmış; sonra “tamam senin süren bitti; emeklilik paranı, tazminatını verelim” deyip ordudan çıkarılmış; ondan sonra dışarıdan kendi başına siper kazıp savaşmak isteyen; bir de etrafına bakıp oralardan bir şeyler çıkaran bir onbaşı olarak görüyorum.

Mehmet Hilmi Demir: *İşte “can” kavramını kullandınız mesela. Bu kavramın Batı felsefesindeki “mind” [zihin] kavramı ile olan ilişkisini anlatır mısınız bize?*

Ahmet İnam: Mesela ben bilinç değil de “yaşanç” gibi bir kavram önermişim. Çünkü ben canımla düşünüyorum. Hep verdiğim örnektir: Diz kapağım, ayak baş parmağım, daha nicelerim, her taraf, sadece bedenim değil, ilişkilerim, çevrem, hepsi canıma dahil. Bu yüzden ben “can” derken bedenimi, duygularımı—gerçi bunlar birbirine hep bağlı—anlam verme gücümü ve düşünmemi kastediyorum. Eski Yunan tabirleriyle dile getirelim: (1) Somatik, yani bedensel yanım; (2) thumos’ tan gelen thomotic yanım, yani tutkularım; (3) noetic yanım, yani anlam veren ve düşünen yanım; (4) oikos’tan gelen oetik yanım, yani ilişkilerim. Ben bu dördünün bir bütünlüğüyle düşünüyorum ve anlamaya çalışıyorum. Bilim yalıtarak düşünür, ama beni sadece zihne kapadığınızda olmuyor. Felsefe o bütünlüğü gözeterek o bütünlüğü hiçbir zaman unutmadan kafasının arkasında düşünüyor. Bütünü unutmamak lazım. Bütünü düşündüğümüz zaman farkına varmadığımız birçok şey geliyor. Mesela benim de anlamaya çalıştığım şeylerden biri bu terapi hadisesidir. Tıpta insanların birtakım tahlil

sonuçlarına bakıp reçete yazma işini yapay zekâ yapabilir, hatta daha iyisini de yapabilir. Evet ama terapi başka bir şey. *Wounded healer* [kendisi de yaralı şifacı] diye bir laf vardır. Senin bedenine, kanına, yarana değen bir insana ihtiyaç var, çünkü insan bir candır. Mesela insanın yavrusunu kucağına alması çok karmaşıktır. Belki fizikle açıklanabilir ama kolay yoldan bunu, onanma ve güven duygusu olarak açıklayabiliriz. Hepimizin bu duygulara gereksinimi var, dolayısıyla bunları verebilecek bir terapiye ihtiyaç var. O açıdan terapi, bu yapay zekâ meselesinde üzerinde kafa yormamız gereken bir şey. Nasıl yapacağız terapiyi? Bir makınaya bizi sokacaklar, ilacı yazacaklar, sonra gönderecekler...

Mehmet Hilmi Demir: *Hocam, aslında sormak istediğim çok şey var. Fakat bu “can ve gönül felsefesi” yaklaşımınızı merak ediyorum. Belki buradan, “bize ait yeni düşünce anlatıları ortaya koymamız lazım” şeklindeki önerinizin daha aydınlatıcı detayları çıkabilir hissiyatı ile soruyorum. Bu yaklaşımınızı modern felsefede ya da analitik felsefede kullandığımız kavramlarla nasıl ilişkilendirirsiniz ya da ilişkilendirebilir miyiz?*

Ahmet İnam: Evet, ilişkilendirilebilir. Ama benim buna ömrümün yeteceğini pek sanmıyorum. Bu hayatımın son 20 yılında ve çok geç başladığım bir şeydi. Şöyle bir yol izledim: Bunu teorik bir problem olarak almadım. Kavramsal olarak “can kavramını, nasıl inşa edebilirim” şeklinde bir akademik felsefe problemi olarak almadım. Ne yaşıyorsam, duyuyorsam öyle bir zeminde düşündüm. Dolayısıyla benim can ve gönül hakkında söylediklerimin hepsini akademik ve felsefi nitelikte kabul etmemek lazım. Kültür olarak kabul etmek lazım. Çünkü benim bir de edebiyatçı yanım var. Edebiyat olarak yazdığım birçok şeyi, bazı arkadaşlar felsefe olarak görmek istedikleri için “Ahmet Hoca da yani felsefeciyim diye dolaşmış; ama şu yazdıklarına bak Allah aşkına! Birçok aforizma, böyle muğlak laflar, çıkıntı sözler...” diye eleştiriyorlardır. Ama ben böyle bir ayrımı epey bir vakit önce sildim. Çünkü felsefe, felsefi bir inşa, yeni bir inşa olabilir. Ama hep söylediğim bir şey var: Ben bir omuzum, dolayısıyla oraya basan olursa ne mutlu bana. Muhakkak benim omzuma basması da gerekmiyor. Ben bir imada bulunuyorum. Arkadaşlar, bu kültürde şu anda var olan egemen felsefeye ve insan anlayışına seçenek oluşturabilecek inşa faaliyetleri tabii ki yapılabilir. Bunu yapmaya çalışan insanlar da var zaten. Elbette bir kısmı hamasettir, bir kısmı çok dinidir. Ama ben seküler bir şey yapmaya çalışıyorum. Bu yüzden, dindar kesimden gelen eleştiriler hep “kalbe hitap etmiyor” şeklinde olmuştur. Ben de zaten kalbe hitap etsin veya bir tarikatın düşüncesi, ideolojisi olsun diye bunu söylemiyorum. Benim tamamen anlam odaklı bir eylemim var. Ben dinsiz bir adamım sonuçta. Elbette İslam benim kültürümdür. Ama o anlamda ısrarcı da değilim. Öyle bir şey oluşturma peşinde de değilim. Zaten benim haddime değil böyle bir şey. Ve bu doğru da değil. Ama bunu yapmak isteyen arkadaşlar yapsınlar. Dindar arkadaşlar da inşa işinde olabilirler ama bunu yaparken kucaklayıcı olmalılar. Yalnız kendi cemaatine şapka çıkaran türden

yazılar görüyorum etrafta. Onlar çok ucuz ve kolay şeylerdir. Buradan bir şey çıkmaz. Dolayısıyla tavır şudur: Can ve gönül yaklaşımının temel önerileri var. Bunları birçok yazımda açıklamışım ama o kadardır. Korkarım ben öldükten sonra bu konuyu irdeleyecek olanlar varsa eğer, işleri zor. Çok değişik bağlamlarda, önemli görürlerse tabi, birçok şeyi ima halinde sunduğumu düşünüyorum.

Burada tabi yazılarımda öne çıkan en önemli kaygılarından biri de “öteki” kavramıdır. Ötekini gözetmeyen bir can ve gönül anlayışı olamaz...



Mehmet Hilmi Demir: Sözüünüzü kesiyorum hocam, sanki “öteki” kavramı, bu can ve gönül kavramlarının çizdiği çerçeveye çok yabancı bir kavram gibi duruyor. Sizin çizmeye çalıştığınız çerçeveye uymayan bir kavramı bu çerçeveye taşıyorsunuz gibi geliyor. Neden? Benimkiler de his. Başkalarının da his. Eğer hisleri canla, gönülle ve bu toprakların iklimiyle anlamak istiyorsak o zaman hisler herkeste bütün canlılığıyla var. Şimdi herkeste varsa o zaman, siz benim için öteki değilsiniz. Türk olsanız da Amerikalı olsanız da Kanadalı olsanız da, erkek olsanız da kadın olsanız da... Bu noktada öteki üzerinden tanımlamanın ahlaki iki türü olabilir gibi geliyor bana: Yani bir Öteki'ye nasıl davrandığınızla ilgili bir zemin var; bir de “biz birbirimize benziyoruz ve benim size nasıl davrandığım, aslında kendime nasıl davrandığımla ilgilidir” şeklinde düşünebileceğimiz bir zemin var. Sanki bu ikisi birbirine biraz ortogonal gibi geliyor.

Ahmet İnam: Bu düşünceniz güzel. Burada “öteki” kavramını açmam lazım. Bu kavramı Levinasçı anlamda kullanmıyorum; o ayrımı bilmek lazım. Eğer bu eksik olursa bir fark durumu ortadan kalkar. Yani elbette birbirimize yakınız ama bir “sürü” de değiliz. Dolayısıyla ben buna benim “özgüllüğüm” diyorum, yani bana özgü olan.

Bana özgü olan bir şey varsa o zaman “özgem” de vardır. Öteki yerine belki de “gayrım” vardır. Bakın yine dost sözü Türkçe değil ama yine Anadolu iklimiyle düşünürsek ben dostu daima “du-est” diye okurum. Yani ikidir bu: Sevgilim ve ben. Ama bir bütün olarak. Bütünlük ve vahdet düşüncesini düşünürken de can bütünlüğünü düşünürken de oradaki bu bütünsel “can” kavramında beni heyecanlandıran şey budur. Çünkü ben insan olarak çoğum ve ben polifonik bir varlığım. Yani içimde birçok ses var. “Kimim ben?” Bu içimdeki çoğunluğun orkestrasyonunu yapabildiğimde benden bir hoş seda çıkabilir. Çünkü öbür türlü bir kakofoni çıkar. Tekmişim gibi düşünmek insan canını kafese sokmaktır diye düşünüyorum. Eğer bende bir polifoni varsa ve bu çok seslilik benim özgürlüğümü oluşturuyorsa o aynı zamanda karşımdaki insanın da sesidir. Çünkü ben öteki dediğim şeyi karşımda “karşı” sözüyle de anlatmaya çalışıyorum. Bu “karşı,” yani “karşılaşma” beni çok düşündürmüş şeylerden bir tanesidir. Bu da tabii Batı kaynaklı bir düşüncedir. Ama daha çok frankofon bir düşünce olmakla birlikte bizim kültürümüzdeki Yunus'tan aldığım o sözle bunu açıklamaya çalışmışım: “Yunus şeyş oldu dosta/Ki kaldı kapıda andan içeri.” Dostun evinin önünde duruyor fakat ondan içeridir. Yani ondan hem içeridir hem dışarıdır. Benim belki “öteki” kavramını kullanmamam lazım. Şimdi senin bu eleştirinle anladım. Çünkü başka bir şey murad ettiğim açık. Ben, sanki dışarıdan biriymiş gibi, daha çok sosyolojik anlamda anlaşılan bir ötekiyi kastetmiyorum.

Bakın “can” teorisi aslında bir bakıma köklerini Aristoteles'te buluyor. *De Anima* eserinde hilomorfizm ile birlikte belli işaretleri görebilirsiniz. Dolayısıyla “muallim-i evvelden aldığımız bir şeydir bu” diyebilirim. “Can” kavramıyla ilgili olarak orada beden ve ruh bütünlüğü vardır. Sanki seküler bir teori gibidir. Can ve gönül genellikle hep böyle dini bir kavram olarak anlaşıldığı için dindarlar da belki hep bu anlattığım şeyleri yetersiz buluyorlar. Çünkü böyle okuyup heyecan duyacakları belki vecd haline gelecekleri duygusal bir şey bekliyorlar. Bizim gibi felsefeci takımının sözlerini de palavra olarak görüyorlar. Anlattığım şeyler için oraya bakıyorlar yok, buraya bakıyorlar yok, “filozof kendi başına bir şeyler bulmuş, üfürüyor da üfürüyor” diye düşünüyorlar. Ama bakın bu bir teklif. Bence bu gözden kaçırılıyor. Felsefe yapmayı öğrenmek gerek. Felsefe yapma yollarından bir tanesi teklif sunmaktır. Düşünce önerilerinde bulunmaktadır: Hayatı anlama önerileri gibi. O geleneğin içinde, o geleneğin kavramlarını kullanmaya çalışarak bir hayatı anlama projesi ya da önerisi sunuyorsunuz. Bu birtakım insanların kulağına gider, ilgisini çekerse çeker; çekmezse teklif olarak kalır ve kaybolur. İşte ben felsefecilerimizin bir kısmının böyle tekliflerde bulunmasından yanayım. Yani kendi dar alanlarındaki tekliflerin ötesinde bir şeyler.

Bu yüzden “öteki” dememin sebebi şudur: “Hepimiz birbirimize benziyoruz, birbirimizden ne farkımız var” gibi bir aldatmaca var. Öyle değil, farklıyız arkadaşlar. “Öteki bir cehennemdir” der Jean Paul Sartre. Onu duyacaksın, onu duymak da lazım.

Can işte hepimiz. Gelin sarılın, rahatlayın. Bu bir ucuzluk değil. Bu bir insan olmanın ağır korkusunu, o ağır kaygısını, sıkıntısını yaşamakla ilgili bir şey. “Ben bir canım, nasıl bana böyle söyleyebilirsin, nasıl beni böyle görebilirsin” demektir. Çünkü can, mübarektir. İşte orada “kutsallık” diye bir kavram devreye giriyor. İnsanın sonsuzluğunu ve ondaki ilahi cevheri görememenin yol açtığı çok kolay manipüle edilebilme, ele geçirilebilme gibi bir tehlike var burada. İşte yapay zekâyı böyle anlarsanız çok tehlikeli bir hal alır. Eğer ben cansam, bu “beni” ele geçiremezsin, demektir. Yani öteki lafını kullanmamın sebebi bu. Beni ele geçiremezsin. Onunla ancak arkadaş olabilirsin. Belki de Turing testi gibi başka bir test olur ve sonunda robot: “Bir dakika yahu, senin programlamayı kabul etmiyorum” der. Tabii kendi kendini programlayan robotlar belki oluşturulabilir. Ama “biz onu kendi kendini programlasın diye programladık” dersiniz de hayır, yok öyle bir şey. Bu kâinattaki insan hayatı için müthiş bir şeydir.

Mehmet Hilmi Demir: *Tersten insan zenginliğini kanıtlayan bir şey.*

Ahmet İnam: Evet, kesinlikle.

Murat Arıcı: *Şimdi hocam, size bir meydan okuma olsun diye, bu can konusuyla da bağlantılı olduğunu düşündüğüm, iki soru sormak istiyorum. Zihnin ve bilincin doğası bakımından zihin felsefecilerinin karşısında iki tür problem olduğu düşünülür: Bunlardan birisi “zor problem” olarak tasvir edilir, diğeri de “kolay problem.” İnsan zihninin, örneğin bilişsel tarafı, burada kolay problemi temsil ediyor. Yaygın kanaat bunu tatmin edici bir biçimde çözebileceğimiz şeklinde. Ama bir de insan zihninin bilinçliliği, öz bilinçliliği ve bu ikisiyle bağlantılı fenomenal deneyim nitelikleri, yani qualia’sı var. İnsan zihninin “zor problem” yönünü temsil eden bu tarafın modellenmesinin ve simülasyonunun yapılmasının imkânsız olduğunu iddia eden yaklaşımlar var. Fakat öte taraftan şu da var: İnsan zihnini çözümlerken kolay tarafının, örneğin bilişsellik tarafının, kapasitesi 10 birim ise bizim bunu yapay zekâda örneğin milyonlarca birime çıkarabileceğimizi düşünen yaklaşımlar var. Aslında şu an bunun gerçekten de yapılabildiğini görüyoruz. Çünkü dünyanın en iyi satranç ustaları, örneğin tek seferde 50 hamle hesaplayabiliyorlarsa yapay zekâ milyonlarca hamle hesaplayabiliyor. Burada birinci sorum şu: Eğer yapay zekâ bilişsellik anlamında bizi milyonlarca kat geçebiliyorsa acaba bizim bugün binlerce yıldır çözmekte yetersiz kaldığımız bazı felsefi problemleri yapay zekâ bir gün çözebilir mi? Örneğin yapay zekâ, bir gün “işte size hayatın anlamını sunuyorum” diyebilir mi? Ve bunu ikna edici bir şekilde yapabilir mi? Bunu mümkün görür müsünüz? İkinci sorum şu: “Her” isminde bir bilim kurgu filmi izlemiştik. O filmde şu fikir işleniyordu: İnsan zihni bedensellikle birlikte doğan ve gelişen bir şey. Ama yapay zekâda bu bedensellik yok. İşte bu durum, bir eksiklik olmanın aksine avantaja da dönüşebilir. Filmin ara karakteri, normal insanlarla ve kadınlarla iletişim kuramıyor; duygusallığı ve aşkı yaşamıyor. Ama iletişim kurduğu yapay zekânın bedeni olmadığı için, bedenselliğin getirdiği sorunlardan da uzak kalıyor. Sonuçta karakterimiz,*

yapay zekânın kendi ruhuna ve “canına” daha çok dokunabildiğini, onunla daha derin bir iletişim kurabildiğini hissediyor ve ona âşık oluyor. Yapay zekâ insan bilincinin zor yanına hiçbir zaman eşdeğer olamayabilir, ama bu bir eksiklik değil de aslında bir avantaj olamaz mı?

Ahmet İnam: İlk sorunun cevabı bana çok basit gibi geliyor. Bu mesela Hume için endüksiyon diye bir problemin var olmasına ama Kant için böyle bir problem olmamasına benziyor. Bence bu dediğin de böyle. Evet, yapay zekâ çalışmaları gerçekten de kendi içinde hayatın anlamıyla ilgili birtakım şeyleri söyleyebilir. Ama kendi perspektifinden söyler. Çünkü hayatın manasını anlamının bin bir yolu var. Dolayısıyla tabii ki yapay zekâ bir yolunu bulup “ya bak işte hayat böyle oluştu” diyebilir. Ama bu olası cevaplardan sadece birisi olur. Şimdi mesela diyoruz ki “işte evrenin başlangıcında bir büyük patlama oldu.” Bunlar sadece belli bir bakış açısından yapılmış açıklamalardır. Dolayısıyla kâinatın ya da bir yıldızın anlamını yalnız astronom mu söyleyecek? Bir şair de söyleyebilir, bir müzisyen de söyleyebilir, bir çoban da söyleyebilir. Dolayısıyla, evet, yapay zekâ yoluyla felsefi sorulara bulabileceğimiz cevaplar vardır. Ama şunu unutmamak gerek: Bilimin verdiği yanıtlar belirli varsayımlara bağlıdır ve geçici olabilirler. Fakat maalesef bilim dışarıdan “hakikaten bu böyle olmuştur ve sadece böyle olmuştur” diye anlaşılıyor. Evet, büyük patlama olmuştur, evren genişlemektedir. Ama bunların birtakım kabullere dayandığını, birtakım gözlemlerin yorumuna dayandığını unutmamak gerek. Sıradan insanlar böyle düşünmüyor maalesef. Bunları kesin bilgi gibi zannediyorlar. Halbuki bunlar birer yorum. Dolayısıyla elbette bilimle, teknolojiyle ve yapay zekâyla verilebilecek cevaplar vardır. Ama bu cevaplar yegâne cevaplar değildir.

İkincisi için cevabım şudur: Farklı bir beden kavramı geliyor. Beden anlayışı değişiyor. Edebiyatçılar için de şiir için de sinema ve film çekenler için de sanatçılar için de... Farklı bir şey çıkacak ve artık bizim beden anlayışımız, dokunma anlayışımız bunlar değişecek. Belki bu klonlama ve gen teknolojisiyle dünya çok müthiş derecede, şu anda belki öngöremeyeceğimiz şekilde, değişecek. Ama bu şu anlama gelmiyor: Biz sonuçta bilinmesi gereken ne varsa hepsini bilim ve teknoloji ile bileceğiz, anlayacağız! Bilim ve teknolojinin varsayımlarına dayanarak bir şeyler anlayabilirsiniz. Ama farklı anlama yolları her zaman olacaktır. Birisi kalkıp “dünyanın düz olduğuna inanıyorum ve bu inançla yaşamak istiyorum” diyebilir. Size bu bir espri gibi gelebilir. Ama adam böyle yaşamak istiyor. Bence bu müthiş heyecan verici ve hakikaten insana daha fazla hürmet etmeme yol açan bir şey. Yani siz ne kadar nihai bir şeyler söylerseniz söyleyin, insanda hep “fazla bir şey” var. “Hayır, öyle değil” deme potansiyeli ve imkânı var.

İşte bakın öte/öteki dediğim şey başkayla gelen bir şey. Yani “öteyi” anlıyorsunuz. Zaten Türkçedeki öte, başka bir dilde yok. Bu, İngilizcedeki “other” değil. Öte, ötede

olandır. Sen hep bir çerçeve kurmak istiyorsun ve bütün meseleleri o çerçevede çözmek istiyorsun. Ama mutlaka o çerçevede de problemler çıkıyor değil mi? Böyle mükemmel bir çerçeve kuramıyorsun ve her zaman çerçevenin dışı var. Çerçeveyle hayatı kuşatamazsın işte. Hayatı kucaklamaya ne kadar çalışırsanız çalışın hep “fazla bir kısmı” kalacaktır. Bu dehşet bir şey ve benim çok hoşuma gidiyor. Bu arada bilim güzel bir şey, sanat güzel bir şey, dini inanç ve öğretirler güzel şeyler, ama hiçbiri hayatı tüketemeyecek. Çünkü belki tek güç O’ndadır. Ama biz insanların bu kadar acizliği çok hoşuma gidiyor ve bunu bir acizlik değil, bir imkân olarak görüyorum. Şu anda bilmediğim birçok şey var demek ne kadar güzel ve ne büyük bir heyecan. Yarın kalkacağız ve bilmeye çalışacağım yeni bir şeyler olur, değil mi? Müthiş bir şey bu gerçekten.

Burada bir şey daha ekleyeyim. Mesela dini-ilahi konular söz konusu olduğunda “ben şöyle anlıyorum” demek lazım. İbn-i Arabi okurken de olur bu. Mesela “Yüce Yaratıcı böyle diyor” yerine “ben böyle anlıyorum” demek lazım. “Öyle diyor” dersiniz öyle anlamayanları öldürmeye başlıyorsunuz. Bu çok tehlikeli. Biz insanız sonuçta. Yoksa sen o ilahi gücü, sonsuz gücü anladığını varsaymış olursun. Senin böyle bir kapasiten yok ki! Bu kadar tanrısal bir kapasite yok bizde. “Ben böyle anladım” demeli hep. Tabii böyle değil de öteki türlü davranmanın bir sebebi, iktidar mücadelesidir. Bu uğurda kavga dövüş yapılıyor, çünkü tekeli anlama iktidar sağlıyor. Maalesef bu yüzden bu gezegenin sonu çok da iyi olmayabilir. Yapay zekânın böyle bir tehlikesi de var. Bir silah olarak kullanılmaya başladığı zaman çok büyük bir tehlike. Halbuki yapay zekânın ürettikleri ürünler de muhterem olmalı. Bir robot, bir bilgisayar muhterem varlıklar olarak görülmeli. Çünkü hayatı tanımamıza, bilmemize ve hayatın problemlerine çözümler getirebilmemize katkısı olmuştur ve olacaktır.

Hayatın akışının farkına varamasak da kendi özgürlüğümüz ve farklılığımızla ona bir katkı sunuyor olmak güzel bir şey. Hepimiz böyle özgürlüklere sahibiz. İşte gönlüm istiyor ki felsefede bunun üzerine biraz çalışalım. Özgün olmak, özgül olmak demek değildir. Mesela Einstein özgündü ve büyük bir katkısı oldu. Ama özgül olmak farklıdır. Mesela bir fizikçi bir problemi başka türlü ve kendine özgül biçimde çözüyordur. O özgül bir fizikçidir. Fiziğe büyük bir katkısı yoktur. Ama biz özgüllüğümüzden yola çıkarak özgünlüğü arayacağız. “Anadolulu olmak” diye bir şey olmalı bu yüzden. Bu beni hep düşündüren bir şeydir ve yazık olduğunu düşünüyorum. Bu kadar zengin bir coğrafyada, böylesi bir coğrafyayı bu kadar kurutabilmek çok ayıp. Gerçekten çok ayıp ediyoruz.

Herkes kendi dünya görüşüne ve siyasi anlayışına uygun düşünceler üretmeye başlayınca, birisi çıkıyor ve sahipleniyor o düşünceyi. O zaman, ideolojinin bir parçası olmaya başlıyorsun. Bu yüzden arada kalmalısın. Ünlü bir bilgi sosyoloğunun (Karl

Prof. Dr. Ahmet İnam'la Söyleşi:
İnsanı Tanımak için Yapay Zeka: Sahici İnsan ve Bir Yaşam Tarzı Olarak Felsefe

Mannheim!) “free floating intellectual” [hiçbir yere bağlı olmadan özgürce düşünce üreten entelektüel] diye bir sözü var, hatırlarsınız belki. Almanca aslından İngilizceye çevrilmiş şeklini söylüyorum. Bu çok önemli. Benim böyle bir şansım veya şanssızlığım oldu, hiçbiri yere dahil olmadığım için bir şeyleri görebilme imkânım oldu. Ne Mason oldum ne bir tarikat üyesi ne bir partinin elemanı. Ama her yere girip çıktım. Tarikat şeyhleri ile de görüştüm, komünistlerle rakı da içtim. Bu aslında bana önemli şeyleri görebilme fırsatı sundu. Ermenilerle, Rumlarla vakit geçirdim. Küçüklüğüm Çengelköy'de geçti benim. Rum çocuklarıyla oyun oynadık biz. Sandıklı'da şeyhlerle namaz kıldık. Dedem imamdı. Bütün o haritayı ve spektrumunu olabildiğince geniş yaşama imkânım oldu. Bu bana çok şey kattı.

Mehmet Hilmi Demir: *Burada haddim olmayarak bir şey eklemek istiyorum. “Free floating intellectual” olmak tercih edebileceğiniz bir şey değil, zaten öylesinizdir, ne kadar çabalasanız da öyle olmaktan kendinizi alamazsınız.*



Ahmet İnam: Evet, o içine düştüğün bir şey. Zaten artık benim için aksi de mümkün değil. Çünkü artık duruşun belli olduğu için ona itiliyor. Hem çekiyorlar seni hem itiyorlar. Herhangi bir yere dahil olma isteğim artık yok, zaten olamazsın da.

Bir de benim arayışım

buna izin vermez. Tabii ODTÜ'ye düşmemin bu konuda beni şanslı kıldığını düşünüyorum. “Hadi cumaya gidelim” diyen yok. Öbür türlü gitmesen ağır baskı var. Yardımcı doçent bile yapmayabilirlerdi. Cuma namazına giderdim, o kadar önemli bir şey değil. Akşam da meyhaneye giderdim ve o bana yakışır. Ben cumaya gitme ya da kiliseye gitmeme derdinde değilim. Ben her türlü ritüeli yapabilirim. Bu çok önemli değil. Ama zihne müdahale olunca, ritüelin ötesinde başka bir durum ortaya çıkıyor. Yazdıklarını kontrol ediyorlar, özel hayatını kontrol ediyorlar. Bu çok tehlikeli bir şey.

Fakat diğer taraftan şunu da söylemeliyim: Ben bu kültüre aitim. Ben uygun görürlerse eğer bir İslam mezarlığında dini törenle gömülmek isterim. Çünkü ben bir açıdan da Müslümanım. Dolayısıyla o açıdan, ben bu kültüre sahip çıkıyorum. Genç olsaydım, bir savaş çıksaydı, elbette bu kültür için ben de savaşa gider ve seve seve canımı verirdim. Benim kendi kültürüme yabancılaşmam söz konusu değil. Ama çektiğim bir acı da var. İşte ötekiyle vurgulamak istediğim şey şu: Çok fazla asabiyiz ve

çok fazla biz-öteki ayırımına gidiyoruz. Böyle anlamamak lazım. Farklı olanı yaşayabilmek lazım. Şunu hep hayal etmişimdir: Bizim ilahiyat fakültesinden bir hoca; çok iyi Latince bilsin, eski Yunanca bilsin, İbranice bilsin. Çıksın gitsin Vatikan'a, orada Hristiyan metinleri okusun. Orada Katolik öğretisiyle ilgili papazların fark edemediği yeni bir şeyler bulsun. Uzman olsun. Oradaki Hristiyanlar, dini bütün insanlar, onu camide namazdan sonra ziyaret etsinler. Böyle bir Müslüman hayal ediyorum. Öteki dediğim şey, farklı olanı yaşayabilmek ve bundan korkmamak. Felsefeci bir arkadaşım var, ona "yahu sen ilahiyat çıkışlısın ve felsefe doktorası yaptın, neden Amerika'da Hristiyanlık çalışmıyorsun" diye sordum. "Bire üç, üçe bir diyor, salaklar" dedi ve bitti. Çok ayıp. Bunu böyle görüyorsan sen kendi dinini yaşarken de tehlikesin, arkadaşım. Farklı olanın zenginliğini idrak edemiyorsan, kendi zenginliğini de idrak edemezsin. Bu beni çok üzüyor, çok acı veriyor bana.

Murat Arıcı: *Kastettiğiniz şey, "farklı olanın zenginliğini idrak etmek ama bunu kendimiz kalarak yapmak" olmalı sanırım.*

Ahmet İnam: Elbette. Ama o insan korkuyor: "Ben gidip Hristiyanlık çalışırsam veya İbranice öğrenirsem kendim olmaktan çıkarım, o zaman şeytana uymuş olurum ve dinden çıkarım." Olur mu hiç öyle şey? Senin dini inancın bu kadar mı zayıf? Niye korkuyorsun sen şeytandan? Neden korkuyorsun?

Tabi bunun çeşitli nedenleri var. Belki biraz psikanalitik bir yaklaşım olacak ama biz hesaplaşmalarımızı yapamadık. Çok geçmiş yüzyıllardan kalma yaşayamadıklarımız, engellenmişliklerimiz var. Cumhuriyetin tepeden indirilmiş olmasının getirdiği; hesaplanmamış, söylenmemiş ve içimize sinmemiş birçok şey var. Bu yaşadığımız problemler de bunlarla ilgili olsa gerek. Umarım bunları aşabiliriz. Ümidim var. Ama şu anda ben göremeyeceğim diye üzülüyorum. Siz benden genç olduğunuz için görebilirsiniz Elbette çok güzel insanlar görüyorum. Ne kadar güzel Müslümanlar var. Ben mesela çoğu zaman bazı felsefe hocaları gibi "din kötüdür" diye düşünmedim. Bu yanlış bence. Nasıl yaşadığına bağlı. Dini kötü bir biçimde de yaşayabilirsin, iyi bir biçimde de. Bunu belki anlamakta zorlanıyorlar ama eski Yunan filozofları da dindardı. Yani düşünün, Sokrates'i bile kafir diye öldürdüler. Ama belki onun bile büyük bir kıymeti vardı kendi inandığı tanrı ve tanrıçalar katında. İnanç olmadan olmuyor.

Murat Arıcı: *Hocam, bu noktada ben söyleşiyi toparlayıcı bir soru sormak istiyorum. Bana göre sizin müstesna bir kişiliğiniz ve duruşunuz var. Geniş bir alanda, geniş bir perspektifle birçok şey yazdınız. Bu nedenle bakış açımız hepimiz için çok önemli. Türkiye'de, farklılıklara saygı duyan felsefi bir atmosferin oluşması için, yerel olandan utanmayan ve yine yerel olandan yola çıkarak başka kültürlere kendi mesajını verebilen, nitelikli bir felsefi düşüncenin gelişmesi için sizce neler yapılmalı? Bu yolda yürümek isteyen gençlere ne önerirsiniz?*

Ahmet İnam: Felsefe ile yola çıkmak isteyenlerin evvela çok farklı türden sesleri duyabileceği bir ortama ihtiyacı var. Platon'undan Spinoza'sına kadar geniş bir yelpazede okuma yapmaları gerekiyor. Fakat tüm bunlardan önce şunu söylemem gerek: Şu anda Türkiye'deki akademik çevrelerde henüz felsefi bir iklim yok. Size belki tuhaf gelebilir ama bu bizim ODTÜ Felsefe bölümü için de geçerli. Bu bölümde akademik iklim var, fakat felsefi iklim yok. Çünkü insanların gündeminde daha çok terfiler, kadrolar vs. var. İki arkadaş yan yana geldiği zaman "ya maaşlar ne olacak" türünden dünya işlerini konuşuyorlarsa orada felsefi iklim yok demektir. Bu koridorlar ne yazık ki felsefe kokmuyor. Ama aşağıdaki kantinden yemek kokuları geliyor. Kendini bu hayatı anlamaya adanmış ve her an o ıstırap hissedebilen "sahici insanları" bulmak gerek. Bunun yaşı da yok. Bu kişiler 50 yaşında da olabilir, 60 yaşında da olabilir. Çünkü felsefi yolculuk; özel duyarlılık, donanım ve yetenek istiyor. Ve lütfen sizler donanımsız olmayın. Benim önerdiğim donanım şu: Önce bize dair olanı öğreneceksiniz ve öğreteceksiniz: Mesela Osmanlıca'yı, bizim eski tarihi metinleri vs. Ondan sonra Batı kültürünü kökleriyle tanıtmamız lazım. Ama bu, Homeros'tan başlanarak yapılan bir şeydir. Öyle üstün körü bunlar ve bunlar var gibi resmi geçit halinde değil. Thales başta, bando gidiyor öyle ve arkada Aristoteles falan. Bu maalesef komik olur. Eski Yunan felsefesi okuduğunu zannediyor arkadaşım. Ne okudun sen? Aslında hiçbir şey. Sonuçta okudukların hiçbir iz bırakmadı sende. Ama bu nasıl olur? Düşüncesini yaşayan insanlar lazım bize, arkadaşlar.

Mesela Celal Şengör. Beğenirsiniz beğenmezsiniz o başka. Fakat adamı Amerika'da üniversiteye çağırılmışlar. "Ne yapacağım" diye sormuş. "Sen burada dur, yeter" demişler. "Dur ve çocuklarla konuş." Tabi hoca, bir jeolog olarak birtakım önemli katkılar yapmış orada. "Senin nasıl biri olduğunu öğrenci görsün, yeter" demişler. Çünkü sonuçta her türlü öğrenme örtük öğrenmeyi gerektiriyor. Kitabı aşan, rûberû [yüz yüze] ilişkilerle öğreneceğimiz şeyler bunlar. Yemek yerken, yolda yürürken, muhabbetle bu iklimi oluşturmamız lazım. Ama ne yazık ki var olan iklim arzu ettiğimiz iklim değil. Mesela yeni açılan üniversitelerde dini bir atmosfer var. Çoğu üniversitede baskın ortam böyle bir ortam. Böyle bir ortamda, felsefi konular yerine dini konular konuşulur doğal olarak. Zaten öyle sanıyorum, bu tür ortamlarda felsefe de çoğunlukla baskın dine hizmet etsin diye kullanılan bir araca dönüşüyor. Fakat felsefenin misyonu bu değil. Felsefenin farklı bir hakikat anlayışı vardır ve felsefe bu hakikat anlayışının bir tür vurgununu yemiştir. Bir felsefecinin böylesi bir hakikat anlayışından yola çıkarak işte öyle heyecanlı, coşkulu biri olması gerektiğini düşünüyorum. Bu iklimi yaratmak lazım. İşte bu iklim de hemen oluşmuyor maalesef. Yavaş yavaş oluşacak bir şeydir bu. Belki sizler görürsünüz öyle bir ortamı veya sizden sonrakiler görebilir, bilmiyorum. Bu bağlamda benim "sahici" insan takıntım var. Bu tabii Heidegger'in kullandığı bir sözdür. Türkçeye "otantik" diye çevriliyor. Biz ona "halis" insan diyoruz. Halis insanlara ihtiyacımız var. Biz felsefeyi meslek olarak

yapıyoruz, felsefe bir meslek değildir halbuki, felsefe bir hayat tarzıdır. Evet, felsefe bir yaşam biçimidir.

Mehmet Hilmi Demir: *Meslek olarak düşünüldüğünde felsefe çok kötü bir meslek aslında hocam...*

Ahmet İnam: Meslek nedir Allah aşkına? Sınav yap, tez yazdır, jüriye gir...Tamamen mekanik ve ruhsuz bir şey. Canında duyacaksın felsefeyi ve felsefi ıstırabı. Sahici bir insanın yaptığı sahici bir şey olarak. Elbette memurluk kaçınılmazdır. Çan eğrisi diye bir şey var. Bu eğride tepe noktası da var, dip noktası da. Bu yüzden, hiç değilse o aşkı yaşayan birkaç tane kişi olsun. Felsefeciliği memurluk olarak yapanlar da kendilerini bilecek ve öğrenciye zarar vermeyecek. Hani tıpta vardır ya, tedavi edemiyorsan zarar verme bari. Ne yazık ki bizim kompleksli hocalarımız zarar da veriyor. Hem bir şey öğretmiyorlar hem de kötü derecede zarar veriyorlar. Bu yüzden ben, şu an var olan felsefe eğitimini maalesef çok donanımlı ve yeterli görmüyorum. Bir kısım felsefeci arkadaşların amaçları da—mesela bizim ODTÜ, Boğaziçi, Bilkent gibi üniversitelerden mezun olan arkadaşların amaçları—Amerika'ya gitmek, orada yayın yapmak, iyi bir kariyer yapmak vs. Hiçbir itirazım yok buna. Ama buralı ya da buradan olduğunu unutmama lütfen. Sen bu topraklardansın. Bu çok önemli. İşte Aziz Sancar Bey gibi. Buralıyım diyor, buralıyım ben.

Mehmet Hilmi Demir: *Hocam, bu harika sohbet için çok teşekkür ediyoruz.*

Murat Arıcı: *Böyle ufuk açıcı bir söyleşiyle bizi çok mutlu ettiniz hocam. Çok teşekkür ediyoruz.*

Ahmet İnam: Ben teşekkür ederim, arkadaşlar. Gerçekten sizin gibi böyle heyecanlı, şevkle araştıran, öğrenmeye sürekli meraklı insanlara çok ihtiyacımız var. Yaptığınız bu çalışmalar çok iyi, Murat, gerçekten. O bakımdan sizi kutluyorum ve başarılarınızın devamını diliyorum.